د. محمود إسماعيل

سوسيولوجيا الفكر الإسلامي

طور الازدهار (٣)

فكر الفرق - علم الكلام - الفلسفة - التصوف









د. محمود اسماعيل

سوسيولوجيا الفكر الاسلامي

طور الازدهار (٣)

فكر الفرق - علم الكلام - الفلسفة - التصوف

سوسيولوجيا الفكر الاسلامي

طور الازدهار (٣)

فكر الفرق - علم الكلام - الفلسفة - التصوف

د. محمود اسماعيل

Sociology of Arab Thoughts

The Formation Phase
BY
Dr. Mahmoud ISMAIL





LONDON - BEIRUT - CAIRO
Email: arabdiffusion@yahoo.com.
P.o.box:113/5752- Beirut

الطبعة الأولى ٢٠٠٠

ISBN For The Complete
1 841170 49 7

Vol. 1 ISBN 1 84117002 10

First Edition in 2000

المحتويات

مقـــــدمة

ما كنا بحاجة لتدبيج مقدمة لهذا السفر ؛ بعد أن قدمنا للمشروع ـ في الجزء الأول منه ـ تقديماً ضافياً عرضنا فيه لمناهج ورؤى مشاهير دارسي الفكر الإسلامي ، فضلا عن منهجنا ورؤيتنا في دراسة هذا الفكر . كما قدمنا للأسفار التي صدرت متناولين ما استجد من دراسات بالتقويم والنقد . ناهيك بالمداخل النظرية لكل مبحث من مباحث المجلد السابق ؛ بما يغني عن التقديم لهذا السفر .

غير أن دراسات جديدة قد صدرت ، ومشروعات تراثية هامة جرى إنجازها تناولت الموضوعات التي يتناولها هذا الجزء ؛ وهو أمر يقتضي وقفة متأنية لتقويم مناهج ورؤى أصحابها .

ومن أهم هذه الدراسات ؛ كتابات المفكر الجزائري «محمد أركون» الذي انصب اهتمامه على نقد المناهج التقليدية القديمة والمعاصرة المتعلقة بالتراث العربي الإسلامي ؛ فضلا عن التبشير بمنهجيات جديدة ؛ منها صيغة منهجية ابتكرها لحلحلة إشكاليات هذا التراث .

والحق نشهد بتوفيقه في رصد تلك الإشكاليات سواء ما تعلق منها بالمظان الأصلية ومن أهمها المصادرات اللاهوتية ، وما أسماه «بالمكتوب الانموذجي» و«المسكوت عنه» و«اللا مفكر فيه» ، كذا تلك المتعلقة بالكتابات الاستشراقية الكلاسية والمعاصرة وهرولة الدارسين العرب للأخذ بها ـ دون وعي ـ وتطبيقها في مجالات لا تفيد فيها .

كما اقترح صيغة منهجية جديدة أطلق عليها «المنهج السلبي» ؛ أي دراسة مالم تفصح عنه الكتابات التراثية الأولى ، أو تناولته تناولاً مخلاً . هذا فضلا عن صيغة أخرى معروفة ومتداولة لكن

لم تطبق التطبيق الواعي ؛ وهي دراسة سائر جوانب الفكر في إطارها السوسيو ـ تاريخي والإفادة من كل المناهج المعروفة في قراءة وتحليل النصوص كل في نطاق إمكاناته المفيدة ، وتأطير حصاد نتاجها في ضوء ما أسماه «التحريات السوسيولوجية»[١] .

وإذ نعترف بأن مقترحات محمد أركون تلك تمثل «ثورة منهجية» بحق ، فما يؤخذ عليه ندرة الأعمال التي طبق في دراستها منهجيته المقترحة ، هذا برغم تنبيهه إلى أهمية ما أسماه «بالإسلاميات التطبيقية»[٢] .

كما أنجزت مشروعات تراثية هامة ـ في السنوات الأخيرة - وفق الرؤية الجدلية والمنهج المادي التاريخي . من أشهرها كتابات «طيب تيزيني» و«حسين مروه» . وقد سبق لنا تقويمها في دراسة بعنوان «التاريخ في المشروعات التراثية المعاصرة»[٣] ؛ نرى من المفيد إثبات أهم خطوطها في هذا المقام .

بخصوص مشروع «تيزيني» ؛ نرى أنه وفق في نقد مناهج القدامى والمحدثين الذين تناولوا التراث العربي الإسلامي . حيث وقف على منزلق التضحية بالجانب المعرفي لحساب ما أسماه الجانب النفعي «البراجماتي» . كذا في دفاعه النظري عن جدوى توظيف المنهج المادي التاريخي في دراسة التراث[٤] . كما حاول تطبيقه في مشروعه الضخم وأثار ما أثار في - حينه وللآن ـ حواراً مفيداً بطبيعة الحال .

مع ذلك ؛ يؤخذ عليه وقوعه في ذات المنزلق الذي حذر من مغبته ؛ وهو «القراءة النفعية» . يقول بصدد منهجه «إنها منهجية تراثية ناجعة علمياً وذات أفق اجتماعي إنساني تقدمي في الحدود القصوى في العصر الراهن» ، ويضيف : «أنها منهجية نافعة لأنها حقيقية»[٥] . وبرغم إلحاحه على أهمية التاريخ في دراسة الفكر تنم معارفه التاريخية عن فقر مدقع ؛ كان من أسباب الكثير من أحكامه المشتطة . وحسبنا أنه حكم على معظم الجوانب الإيجابية في التراث بالتقدمية ؛ لا لشيء إلا لأنها «ذات نزعات مادية هرطقيه» .

وفي نفس المنحى توجه «حسين مروه» في مشروعه «النزعات المادية في الفلسفة العربية

(١) أنظر : محمد أركون : تاريخية الفكر العربي ، الترجمة العربية ، ص ٥٢ ، ٥٧ ، بيروت ١٩٨٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٧ .
(٣) أنظر : محمود إسماعيل : دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي ، ص ٢٩ - ٦٦ ، القاهرة ١٩٩٤ .
(٤) أنظر : طيب تيزيني : مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، دمشق ٢٢ ، المقدمة ، طيب تيزيني : من التراث الى الثورة ، ص ٥ ، لبنان ١٩٧٦ .
(٥) طيب تيزيني : من التراث الى الثورة ، ص ٦ .

الإسلامية» . والحق أنه سلم من الكثير من أخطاء سابقيه ؛ نظراً لما بذل من جهد في محاولةفهم معالم التاريخ الإسلامي . ومن ثم وفق في الكثير من تحليلاته وتفسيراته ، كما وفق من قبل في تقويم الدراسات السابقة الخاصة بالتراث ؛ كاشفاً عن «عوراتها» الإديولوجية التي فتت في مصداقيتها[1] . لكنه وقع في منزلق الأدلجة ؛ مبرراً إياها بأنها «موقف طبقي»[2] . ولعل هذا يفسر تصنيفه الفكر الإسلامي إلى صنفين « مادي» و « مثالي» واعتبر الاتجاه الأول «تاريخي» والآخر «لا تاريخي»[3] ؛ كما لو أن هذا الفكر نشأ وتطور في مجتمع غير المجتمع الإسلامي .

كما يؤخذ عليه ـ وعلى طيب تيزيني وسائر دارسي التراث من العرب المعاصرين ـ تضييق دائرة هذا التراث واختزالها في علم الكلام والفلسفة والتصوف ليس إلا .

مع ذلك ؛ نرى أن مشروعه إنجاز هام ، وحسبه ـ وسابقه ـ ريادتهما في تطبيق المنهج المادي التاريخي في مجال الفكر الإسلامي . تلك الريادة التي لم يدرك أهميتها ناقد لمشروعه ـ ومشروع تيزيني ـ يتبنى نفس المنهج وذات الرؤية [4] .

ثمة مشروعات تراثية معاصرة أخرى تبنى أصحابها «المنهج الفينومينولوجي» من أهمها «الثابت والمتحول» لأدونيس و «التراث والتجديد» لحسن حنفي . وقد سبق لنا التعريف بالأول في مقدمة الجزء الأول من المشروع ، وبالثاني في مؤلف آخر[5] . لذا نكتفي بإثبات بعض الملاحظات المتعلقة بالموضوعات التي يتضمنها هذا السفر ؛ وسبق للباحثين تناولها .

يؤخذ على أدونيس مجاراة طيب تيزيني في اعتبار الفكر التقدمي في التراث فكراً متهرطقاً . كما لو أن الهرطقة شرط أساسي للتقدمية !! . لذلك أشاد بالرازي وابن الراوندي والحلاج الذين اتهموا ـ ربما خطأ ـ في عصرهم بالزندقة . كذا اعتباره الدين محض « أنثروبولوجيا»[6] اجتماعية . هذا بالإضافة إلى إغفاله التاريخ تماماً في دراسة الفكر ؛ بل جازف وحاول تفسير التاريخ بالفكر ؛ فوقع في أخطاء فادحة . كما وقع في منزلق الأحكام الخاطئة في دراسة الفكر ذاته ؛ نظراً لرؤيته التراث من خلال «تجريد ذهني» قح ؛ حيث صنفه إلى «ثابت» «ومتحول» ، وحكم على الثبات بالرجعية والتحول بالتقدمية[7] ؛ مما يدخل في باب «المراهقة الفكرية» . وإذا كان قد وفق في إبراز أثر

(١) أنظر : حسين مروه : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلاميه ، جـ ١ ، ص ٥ ، بيروت ١٩٨١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤١ .
(٤) أنظر : توفيق سلوم : نحو رؤية ماركسية للتراث العربي ، ص ١٨ وما بعدها ، بيروت ١٩٨٨ .
(٥) أنظر : محمود إسماعيل : الإسلام السياسي ، ص ٣٢ وما بعدها ، الكويت ١٩٩٣ .
(٦) أنظر : أدونيس : الثابت والمتحول ، جـ ١ ، ص ٢٣ ، بيروت ١٩٨٣ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

المصادرات الدينية في تعويق مسيرة التحول[1] ؛ فلم يوفق في اعتبارها السبب الرئيسي في دخول العالم الإسلامي «عصر الإنحطاط»[2] .

أما عن مشروع حسن حنفي « التراث والتجديد» فقد عالجه في هدي «المنهج الفينومينولوجي» أيضاً . وإن كان من الإنصاف أن نحمد له إحاطته الوافية وتمثله الشافي سائر المنهجيات قديمها وحديثها . ومن المؤكد أن تلك المنهجيات عملت عملها ربما دون وعي في نضج إنجازه وصواب جل أحكامه . بل كثيراً ما أفصح عن أهمية المنهج المادي التاريخي في دراسة التراث خصوصا في مجال التفسير ، وطبق ذلك بالفعل في مسائل كثيرة ، ونعترف بإفادتنا من تحليلاته إفادة جُلّى خصوصاً في مبحث «فكر الفرق» و«علم الكلام» ؛ إذ قدم بصددهما رؤية واضحة وتحليلاً لا يتسنى إلا لمثله . وإن كنا لا ندري سبب عزوفه الحقيقي عن الكتابة في الفلسفة الإسلامية ؛ وإن كان قد ذكر أن «علم الكلام» هو أكثر العلوم تعبيراً عن الفكر الإسلامي الحقيقي .

كما عرضنا في بعض «مدخلات» هذا الكتاب لبعض الدراسات الجديدة والهامة في مجال التراث بمفهومه الواسع ؛ من حيث مناهج أصحابها وتقويم أحكامهم فيما يتعلق ببعض الموضوعات ذات الصلة بموضوعات هذا المجلد . نخص من هؤلاء «طه عبد الرحمن» و«نصر حامد أبو زيد» اللذين تناولا موضوعات متنوعة ومتداخله في علوم اللغة والمنطق والفقة والتفسير والحديث . نهج الأول في دراستها على غرار مناهج السلف ، وأظهر عمق اطلاع في الإحاطة بها وطول باع في تطبيقها . لكن يؤخذ عليه رفض المنهجيات الحديثة والمعاصره من جهة ، والوقوع في منزلق «الكتابة النفعية» من جهة أخرى . أما الثاني فقد أحاط بمناهج القدماء والأحياء في آن وعقد بينهما ـ في براعة - كامل الإتساق والوئام . وأفاد منها جميعاً في إجلاء الكثير من غوامض «المسكوت عنه» في التراث واقتحام «اللامفكر فيه» دون وجل أو خشية . ولقد أفدنا منهما ـ بحق ـ في حلحلة الكثير من الإشكاليات المعقدة ؛ بعد الاسترشاد بالتاريخ .

أما عن أكثر المشروعات التراثية المعاصرة صلة بموضوعات كتابنا هذا ، أعمال المفكر المغربي «محمد عابد الجابري» . لذلك نتوقف عندها في هذا المقام أكثر من غيرها ؛ لأن معظمها صدر في السنوات الأخيرة ؛ فلم نعرف بها في المقدمة العامة للمشروع . وإن كنا قد تناولنا معظمها بالعرض والنقد في دراسات أخرى[3] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٧ .

(٣) أنظر : محمود إسماعيل : الإسلام السياسي ، ص ٤٩ وما بعدها ، محمود إسماعيل : فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية ، ص ٩١ وما بعدها ، القاهرة ١٩٨٨ .

لذلك سنغض الطرف عن القضايا الجزئية ـ لأننا عرضنا لها تفصيلاً في ثنايا مباحث هذا الكتاب ـ ونكتفي بمسألة المنهج وإشكالية الرؤية .

معلوم أن الجابري في دراساته الأولى أخذ بالمنهج المادي التاريخي ، وعالج من خلاله بعض مفردات الفكر الإسلامي معالجة مقتدرة . ثم عدل عنه في السنوات الأخيرة معولاً على مناهج معاصرة بنيوية وسيميولوجية وألسنية ومعجمية وغيرها . ونحن لا نقلل من أهمية هذه المناهج ؛ فهي جد مفيدة في مجال « القراءة» والتفكيك والتحليل ؛ لكنها عاجزة تماماً عن التفسير والتأويل والتنظير .

في كتابه «نحن والتراث» يقول الجابري : «إن ربط الفكر بالواقع الذي ينتمي إليه ضرورة ملحة . ولكنها عملية معقدة شاقه خصوصاً عندما يتعلق الأمر بمجتمع . كالمجتمع العربي الإسلامي ؛ لم يكتب تاريخه بعد كتابة علمية . ومهما يكن فإن القوانين العامة للصيرورة التاريخية تسمح لنا ؛ بل تحثنا على القيام بمحاولات في هذا السبيل . إنه مهما كانت خصوصية التاريخ الإسلامي ؛ فإنه لا يمكن أن يشذ عن قوانين التطور العامة . لا يمكن أن يكون الفكر العربي الفلسفي وغير الفلسفي قد نشأ ونما وتطور بمعزل عن نشوء وتطور المجتمع العربي الإسلامي»[١] .

ويبدو أنه تخلى عن محاولة الأخذ بهذا المنهج المادي التاريخي لإدراكه صعوبة الإحاطة بتاريخ معقد كالتاريخ الإسلامي يمتد في الزمان إلى قرون عشرة ، وفي المكان من حدود الصين شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً ؛ فصب جام غضبه على هذا المنهج والآخذين به من «أصحاب القراءة اليسراوية» على حد قوله[٢] .

وليت الأمر توقف عند رفض هذا المنهج ؛ بل رفض معه كل آراء وأحكام تصدر عن تطبيقه ؛ بلا سائر الآراء والرؤى التي أنجزها كافة الدارسين السابقين في حقل التراث على إطلاقها ؛ ليبدأ هو من درجة الصفر[٣] . يقول في هذا الصدد «سلكت إزاء موقف ماكتبه المستشرقون مسلك الذي لا يسمع ولا يرى» ، ويردف «ومثل ما فعلت مع ماكتبه المؤلفون العرب المعاصرون» ، «وقصدت أن أتحرر من جميع القراءات والتأويلات السابقة»[٤] .

لكن حين أدرك عجز منهجياته – التي هي منهجيات الاستشراق المعاصر عند لالاند وشتراوس وجان بياجيه وميشيل فوكو ـ عن ولوج باب التفسير والتنظير المولع بهكان عليه أن يأخذ بالمنهج

---

(١) محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ١١٢ ، ١١٣ ، بيروت ١٩٨٠ .
(٢) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٥ ، بيروت ١٩٨٤ .
(٣) المصدر نفسه ص ٥ ، بيروت ١٩٨٤ .
(٤) محمد عابد الجابري : التراث والحداثة ، ص ٣٠٧ ، بيروت ١٩٩١ .

المادي التاريخي « خلسة » خصوصاً في محاولة حلحلة إشكاليات لا تحل إلا باتباع المادية التاريخية .يقول في الصفحة التالية للصفحة التي استهزأ فيها «باليسراويين» :«إذا كانت الثقافة ؛أية ثقافة هي في جوهرها عملية سياسية ؛ فإن الثقافة العربية بالذات لم تكن في يوم من الأيام مستقلة ولا متعالية على الصراعات السياسية والاجتماعية ؛ بل كانت باستمرار الساحة الرئيسية التي تجرى فيها هذه الصراعات»[1] يقول أيضاً : «إن الفكر سواء بوصفه أداة للتفكير ، أو بوصفه الإنتاج الفكري ذاته ؛ هو دوماً نتيجة الاحتكاك مع المحيط الذي يتعامل معه ؛ المحيط الاجتماعي الثقافي خاصة»[2] .

على أنه تناسى تلك القواعد المنهجية الهامة التي سبق وألح على أهميتها فيما أنجز من دراسات عن «العقل العربي» وتكوينه وبنيته . إذ تنم عناوين كتبه عن اعتساف تطبيق مناهج تجزيئية للوصول إلى أحكام كلية ؛ وهو أمر أفضى به إلى «التجريد» . ولسنا بصدد رصد أحكامه الخاطئة ومناقشتها في هذا المقام ؛ فقد عرضنا لها تفصيلا في مواضعها من مباحث الكتاب . لكن نكتفي بتبيان خطأ رؤيته العامة للفكر العربي ، أو تنظير «العقل العربي» كما تحلو له التسمية . لقد عول في ذلك على منهج «التأثر والتأثير» الإستشراقي الكلاسيكي مدعما إياه بالمناهج الاستشراقية المعاصره مازجا بين الإثنين ، معبراً عن «الإستشراق العربي المعاصر» . ومن ثم توصل إلى أحكام أشد تطرفاً انطلق منها لتكوين رؤية دونية عن الفكر العربي . لقد حكم عليه بأنه نتاج «عقل بيان» «لا عقل برهان»[3] . إنه عقل واحد جامد لم يتحرك منذ الجاهلية إلى اليوم[4] . ثم يتراجع ـ تقية فيما نرى - فيصحح مبتدأه ؛ ويرجعه إلى «عصر التدوين»[5] ، ويقصر نتاجه المعرفي على «النحو والفقه والكلام»[6] . وما عدا ذلك من معارف ؛ فهي منقولة عن «الموروث القديم»[7] ؛ بل على جانب واحد منه وهو «الإشراق الهرمسي التهويمي الطلسمي السحري» . وتوصل بعد رحلة شاقة إلى أنه «عقل مستقيل»[8]!! .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٦ ، ٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢ .
(٣) أنظر : محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٩ ، ٣١ ، ٣٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٦١ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٧١ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٢٧ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ١٣٥ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ١٦٢ .

ذلك هو منهج الجابري ، وتلك هي رؤيته ؛ ضمن نظرة «بانورامية» عن مناهج ورؤى لدارسين العرب المعاصرين للتراث الإسلامي . ونلاحظ أنها رغم تباينها ونفي كل منها للأخرى ؛ يجمعها قاسم مشترك هو الافتقار إلى فهمأوليات التاريخ العربي الإسلامي والتي بدونه لا يمكن قط دراسة الفكر العربي وتنظيره

لذلك بذلنا جهداً متواصلاً ـ طوال ربع قرن ـ لدراسة التاريخ الإسلامي ؛ أودعنا حصاده في مجلدات ثلاثة من المشروع ؛ حتى تسوغ لنا مشروعية دراسة الفكر الإسلامي .

والله ولي التوفيق

الطويلة يوليو ١٩٩٦

د . محمود إسماعيل

١

فكــر الفــرق

أ - مدخل

ما كنا لنفرد هذا المبحث لمعتقدات الفرق الإسلامية - حيث أن جُلّ هذه المعتقـدات تدخل في علـم الكلام ، كما تبناها الفلاسـفة الذيـن كان لهم انتماءات مذهبية - إلا لأمرين أساسيين :

الأول : أننا عرضنا - في الجزء الأول من المشروع - لمعتقدات الفرق في طور التكوين ؛ ومن ثم وجبت متابعة هذه المعتـقدات في طور الإزدهار لتبيـان ما لحق بها من تطوير ؛ خصوصاً وأنهـا في الطور الأول لم ترق لمرتبة علم الكلام والفلسفة . وهنا يصدق «جان بيـاجيـه» حين يقـول بالتطورْ المعـرفي للعلم منذ النشـأة وحـتى يصل إلى المرحلة «الأكسيوماتية»(١) ؛ فيما عرف عنده باسم «الإبيستيمولوجيا الإرتقائية» التي تعني أن المعـارف تتطور من أدنى إلى أعلى ؛ وهي نظرية جد هامـة ووجيهـة في دراسـة «تاريخية العلم» ؛ فحواها أن العلم حتى يكتمل يمر بأربع مراحل هي المرحلة الوصفية ، المرحلة الإستقرائية ، المرحلة الاستنباطية ، وأخيراً المرحلة الأكسيوماتية ؛ أي مرحلة الترسيخ

(١) عن مزيد من المعلومات ، راجع : Piaget, J: **Les Methodes de L'Epistimologie**, P.127, Paris,1967.

والاكتمال . وإن كنا نتحفظ في تطبيق هذه النظرية على العلم عند المسلمين في العصر الوسيط الذي لم يتجاوز المرحلة الثانية . كذا قولنا بإمكانية إختلاط وامتزاج المرحلتين الأولى والثانية ، أوهما معاً مع الثالثة فيما يتعلق ببعض العلوم . هذا فضلاً عما قال به «برتراند راسل» عن صعوبة الفصل بين الاستقراء والاستنباط ؛ فمزجهما معاً فيما أسماه «الاستقراء الاستنباطي» في آن ، واعتبره ضرورة لارتقاء العلم ، وهو ما يطبع العلم عند المسلمين خصوصاً في مجال الطبيعيات كما أوضحنا في المجلد الثاني من الجزء الثاني من المشروع . بالمثل نشير إلى وجاهة رأي أحد الباحثين[1] العرب النابهين فيما يتعلق بتطور علم الفقه الإسلامي الذي اختزل في نشأته وتطوره المراحل الثلاث الأولى وحكم بأنه أوشك على مقاربة المرحلة الرابعة .

الثاني : عرضنا لآراء الفرق الإسلامية ـ في هذا المبحث ـ من باب الاهتمام بالفكر السياسي ؛ وفقاً لقناعة خاصة بنا فحواها أن معتقدات الفرق وإن بدت عقيدية دينية في ظاهرها ؛ إلا أنها «مسيسة» في التحليل الأخير ؛ لذلك فهي بالغة التعبير عن الصراعات السوسيو - سياسية التي أفرزتها ؛ وهو ما أثبتناه ـ في الجزء الأول من المشروع ـ وما سنثبته في هذا المبحث بعد قليل .

وإذا كنا ندعي الريادة في هذا الصدد ـ برغم ما أثارته كتاباتنا الأولى من انتقاد بله تنديد ـ فقد عول على تلك الرؤية وتبناها ـ فيما بعد ـ لفيف من الباحثين الكبار في حقل التراث ؛ فضلا عن المؤرخين ؛ خصوصاً من تلامذتنا النابهين .

قبل تبيان ذلك ؛ وجب التنبيه والتنويه أيضاً ببعض الدراسات الهامة التي صدرت في السنوات الأخيرة معولة على مناهج ورؤى مغايرة متأثرة بالمناهج المعاصرة من ألسنية وسيميولوجية وبنيوية وغيرها ، مركزة على «قراءة» النصوص في المحل الأول بمعزل عن البعد السوسيو ـ سياسي . لعل من أهمها أعمال الجابري ونصر حامد أبو زيد وطه عبد الرحمن . إلا أنهم جميعاً طمحوا إلى التنظير والتفسير ولم يجدوا مناصاً من الإشارة إلى وجاهة المنهج الإجتماعي الذي نعتمده ؛ لا لشيء إلا لأن ولوج باب «الهرمونيطيقا» يستدعي بالضرورة التعويل على «التاريخية» . ولسوف نعود إلى نقد تلك الدراسات في الصفحات التالية ؛ ونكتفي في هذا المقام بالتمثيل بدراسة طه عبد الرحمن[2] .

---

(١) أنظر : حسن عبد الحميد : **المراحل الإرتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي** ، مجلة حوليات كلية الآداب - جامعة الكويت ، رقم٨ ، سنة ١٩٨٦ / ١٩٨٧ ، ص ٥ وما بعدها .

(٢) أنظر : **تجديد المنهج في تقويم التراث** ، الدار البيضاء ١٩٩٤ .

في تناوله للتراث العربي الإسلامي ؛ قدم رؤية تفسر الفكر من خلال الفكر ذاته ، وذلك في محاولة لاكتشاف الآليات التي تحكم صيرورته دون دراسة مضمونه ومحتواه ؛ معولاً في ذلك على فقه اللغة والمنطق . ودراسة تعتمد هذا المنهج لابد وأن تقع في منزلق الانتقائية ، حتى أنه عول على نصوص جد محدوده ولا يمكن أن تشمل التراث بكافة جوانبه وسائر أدبياته المتنوعة كما وكيفا والمتضاربة اتجاها . لقد وصل الباحث إلى اكتشاف بعض الآليات الوجيهة مثل آلية «التقويم التكاملي» لكن هذا الاكتشاف ليس جديداً ؛ بل هو بديهية يعرفها المبتدئون في دراسة التراث دونما حاجة إلى محاجاة وتبريرات ومماحكات . نفس الشيء يقال عن آلية «التداخل المعرفي للتراث»[1] . أما آلية «التداول والوظيفة»[2] ؛ فلا يمكن إلا أن تقود الباحث إلى الذرائعية والتبرير ؛ لا التعليل والتفسير . لا نطلق هذا الحكم جزافاً ؛ بقدر ما وقفنا عليه من منطلقات الباحث التي تستهدف مسبقاً موقفاً مناصراً لمذهب أهل السنة . ولعل هذا يفسر إقتصار مرجعيته على الكتابات السنية ؛ بله على نصوص بعينها غير بريئة من كتب الملل والنحل التي لا يمكن أن تقود إلا إلى «الأدلجة» التي تفت في مصداقية المعرفة ، ولا يمكن بحال أن تطمح إلى التنظير لافتقارها إلى التاريخية .

أما عن الرؤية التاريخية للتراث العربي الإسلامي ـ خصوصاً في مجال موضوع الفرق الذي نحن بصدده ـ فقد نمت في السنوات الأخيره بعد تقدير النقاد للدراسات التي نحت نفس المنحى كدراسات طيب تيزيني وحسين مروه وغيرهما .

من هذه الدراسات التي أنجزت في السنوات الأخيره ؛ أعمال مصطفى التواتي ووليد نويهض وتلميذنا النابه إبراهيم القادري . وكلها دراسات انتهت إلى آلية جد هامة حكمت نشأة وتطور فكر الفرق الإسلامية ؛ وهي توظيف الدين لخدمة السياسة ، أو بعبارة أخرى تسييس الدين . فكل الفرق كانت تعبر عن تيار أو طبقة اجتماعية ؛ كذا عن صراع اجتماعي يرتبط أساساً «بتغيير علاقات الإنتاج»[3] ؛ بمعنى أن السياسة ـ لا الدين ـ هي التي قادت حركة المجتمع التاريخية[4] . وهذا يعني أن الانشقاقات المذهبية وأدبيات فرقها تضاربت برغم اعتمادها نصاً واحداً ، وأن اجتهاداتها لم تكن ارتداداً عن الإسلام في أصوله الأولى[5] . في

(١) المصدر نفسه ، ص ١٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٢٩ وما بعدها .

(٣) أنظر : مصطفى التواتي : التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام ، ص ١٠٧ ، بيروت ١٩٨٦ .

(٤) أنظر : وليد نويهض : حول الحركات الإسلامية في العصر الإسلامي الوسيط ، ص ٢٧ ، بيروت ١٩٨٦ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .

نفس الاتجاه يمكن تثمين دراسات إبراهيم القادري ؛ خصوصاً بالنسبة لاستقراء تاريخ الفرق في المغرب الإسلامي ؛ حيث ذهب إلى أن صراعاتها العقدية كانت تعبر في الأساس عن بعد سوسيو۔ سياسي[1] .

قد يؤخذ على أصحاب هذا الاتجاه كونهم متأدلجين بالماركسية ؛ أو متأثرين بدعاوى بعض مدارس الاستشراق ؛ خصوصاً وأن بعض المستشرقين من أمثال برناردلويس وجولد تسيهر قد فطنوا إلى تلك الحقائق مبكراً . يقول الأخير «إن خلافات الفرق الإسلامية لا ترجع إلى مسائل اعتقادية بقدر ما ترجع إلى مشكلات سياسية ؛ حيث سبقت السياسة التنظير الديني ؛ فكانت أولاً ثم لابستها الاعتبارات الدينية»[2] . الفرق بين تحليلات جولد تسيهر وغيره من المستشرقين وبين تحليلات المؤرخين والمفكرين العرب المعاصرين كامن في وقوف الأول على هذه الأحكام من خلال دراسة الفكر نفسه ؛ بينما انطلق الأخيرون منهجياً من استقراء أحكامهم من خلال جدلية العلاقة بين الفكر والواقع . وعلى غرار المستشرقين نهج بعض الدارسين العرب المعاصرين من غير الماركسيين ، وتوصلوا إلى أحكام مماثلة . يقول محمد أركون[3] الذي عول في منهجه على التاريخية في دراسة الفكر ۔ بصدد آراء الفرق المحافظة «الواقع أن العلماء لم يفرضوا التقليد من محض ذاتهم بل كانوا يعكسون المتطلبات الإديولوجية لطبقة معينة وفئة معينه أكثر مما كانوا يفرضون عن طريق هيبتهم الفكرية توجهاً عاماً للفكر» . «كانت العقلية الحضرية توجه الفكر وترى في خصومها عقبة في طريق الثقافة الخاصة والنظام الذي أسسته . ولم يحدث احتجاج ضد هذه النظرة إلا استثناءً شاذاً غريباً مثله أبو حيان التوحيدي»[4] .

أما الاتجاه العقلاني فلم يكن ۔ في نظر أركون ۔ عقلانياً صرفًا . . . «ذلك أن كل جديد كان يجب بحثه آنذاك في الفضاء الأنطولوجي المشكل من قبل النصوص ذات القداسة»[5] .

صحيح أن هذا الحكم ۔ في نظرنا ۔ يعد صائباً في بعض جوانبه ؛ خصوصاً فيما يتعلق بقصور في الاتجاه العقلاني ؛ فلم يكن عقلانياً محضاً ؛ لكنه تجاوز الحقيقة حين جمَّد تلك الوضعية من قبل الاتجاهين معاً متفقاً في ذلك مع بعض الباحثين ۔ الجابري ۔ عن سلطان عصر التأسيس وأثره في تثبيت أنماط الفكر وتجميد اتجاهاته في العصور التالية . وهو حكم

(١) إبراهيم القادري : **الإسلام السري في المغرب العربي** ، ص ٤٧ ، القاهرة ١٩٩٥ .

(٢) جولد تسيهر : **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، الترجمة العربية ، ص ٨٨ ، القاهرة ١٩٥٩ .

(٣) أنظر : **تاريخية الفكر العربي** ، الترجمه العربية ، ص ٢٣ ، بيروت ١٩٨٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٨٠ .

يحتاج إلى مراجعة بحيث سنجد ـ في صفحات هذاالمبحث ـ أن الاتجاه المحافظ اضطر في ظروف تاريخية بعينها إلى التخلي عن الكثير من نصيته ومال إلى التجديد ، كما وأن الاتجاه العقلاني في ظروف تاريخية معاكسة سوف يتزحزح عن العقلانية بدرجة أو بأخرى ، وفي ظروف تاريخية مواتية سيمعن في عقلانيته إلى درجة تتجاوز عقلانية عصر التأسيس . ناهيك بتأثير التراكم المعرفي في العصور اللاحقة في إعادة صياغة خريطة الفكر صياغة مغايرة .

حصاد هذه الوقفة ؛ أن دارسي الفكر من خلال الفكر نفسه ليس إلا ، قد يقفون على بعض الحقائق ؛ لكن مناهجهم أعجز من أن تقود إلى تنظيرات عامة صحيحة ؛ وذلك لافتقارها إلى «التاريخية» .

بالعودة إلى التاريخ سنجد أن عصر الإزدهار الذي نؤرخ للفكر الإسلامي خلاله شهد تحولين هامين ؛ الأول يتمثل في عودة «الإقطاعية» لتسود الفترة ما بين منتصف القرن الثالث الهجرى ومنتصف القرن الذي تلاه ، والثاني يتمثل في قيام «صحوة بورجوازية» أخيرة امتدت من منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن الخامس الهجرى . كانت معطيات التحولين السابقين هي التي صاغت فكر الفرق ـ والفكر الإسلامي عموماً ـ صياغتين مختلفتين كما سنوضح بعد قليل .

إن تجاهل تلك المعطيات السوسيو ـ تاريخية هي التي قادت إلى الأحكام الجزافية أحياناً ، وأحياناً أخرى إلى أحكام صحيحة ؛ لكن دون تعليل مقنع . ثم قادت البعض في النهاية إلى أحكام مشتطة ؛ مثال ذلك حكم أحد مشاهير الباحثين بأن «الفكر العربي لا يخضع للزمان والتطور»[1] . . !! وهو حكم أثار عليه ثائرة مفكر عربي آخر لم يأخذ بالمنهج المادي الجدلي التاريخي لكنه لم يغب عن «مخياله» وهو يجوس في دروب التراث الوعرة . أعني المفكر حسن حنفي الذي أدرك أهمية التاريخ في دراسة فكر الفرق ؛ وقدم تصوراً جديداً لمفهوم التاريخ ؛ حين شطره إلى تاريخين ؛ أحدهما «التاريخ العام» ويتعلق بالميتافيزيقا و«التاريخ الخاص» المنوط بالنظر والعمل . ويرى أن الأول من صنع الله والثاني «الخاص» ـ أو «المتعين» ـ من صنع البشر وهو الذي خلّق النظر والعمل «فالنظر والعمل مقولتان إنسانيتان إجتماعيتان من اختيار الإنسان»[2] . ومن ثم ـ حسب رؤيته ـ تصبح الأولوية للتاريخ الخاص على العام ؛ على أساس أن الثاني لا يتحقق إلا

(١) أنظر : محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ١٥ ، ١٦ ، بيروت ١٩٨٠ .

(٢) حسن حنفي : التراث والتجديد ، من العقيده الى الثوره ، حـ ٥ ، ص ٤ ، القاهرة ١٩٨٨ .

في الأول . وانتهى إلى حقيقة هامة منهجياً هي «أن المشروع الإلهي كما تم عرضه في الوحي كعلم إلهي لا يتحقق إلا بنظر الإنسان وعمله ؛ ففي التاريخ المتعين ينتهي علم أصول الدين ويتحقق القصد الإلهي من الوحي وتتأسس العقائد ويكتمل النسق»[١] .

بهذه الرؤية الفلسفية والطرح المنطقي وقف حسن حنفي على الطريقة الصحيحة لدراسة معتقدات الفرق الإسلامية ؛ فاعتبرها أحزاباً سياسية اتخذت من العقائد سلاحاً ، وانتهى إلى حكم أكثر خطورة فحواه أن «العقائد ذاتها لا تفهم إلا من خلال المعارك السياسية»[٢] ؛ ذلك أن آراء الفرق تتمحور حول موضوع «الإمامة» ، «فهو منطلق آرائها بحيث تأتي هذه الآراء كملحق للإمامة التي هي الموضوع الرئيسي» . وعلى ذلك فإن «موضوعية الدين تحولت إلى ذاتية الأهواء والمصالح»[٣] .

لذلك ؛ نرى أن الواقع الاجتماعي ـ السياسي هو الذي أوجد تعددية الفرق ؛ حيث ارتبطت كل فرقة بأصول طبقية ، وصاغت عقائدها وفق مصالحها وأهوائها ؛ برغم انطلاقها جميعاً من نص مقدس واحد جرى تأويله بما يخدم التطلعات السياسية لكل فرقة . وهنا تسقط أحكام بعض الدارسين المبهورين بالاستشراق عن نسبة تلك العقائد إلى ديانات أو فلسفات سابقة . صحيح أن هذه الفرق أخذت تدعم ابنيتها النظرية بما هو موروث أو وارد من الخارج خصوصاً بعد حركة الترجمة ؛ لكن تظل نشأتها ومعتقداتها الأساسية نتيجة ظروف سوسيو ـ سياسية كامنة في واقع المجتمع الإسلامي ووفقاً لمعطيات صيرورته التاريخية . كما وأن مصدرها الأول هو «الوحي» «الذي جرى تأويله حسب ملابسات الزمان والمكان والثقافة»[٤] .

ولم يكن هذا التأويل بريئاً في كل الأحوال بقدر ما طُوِّع لخدمة المشروع السياسي لكل فرقة من الفرق . وحسبنا أن جُلَّ معتقدات تلك الفرق تصبُّ في موضوع «الإمامة»[٥] . وننبه أيضاً إلى أن هذا الفكر العقيدي السياسي لم يكن ثابتاً ؛ بل خضع للتعديل والتطوير وربما

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٤٧ ,

(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٤٨ .

(٤) عن مزيد من التفصيلات ؛ راجع : حسن حنفي : المرجع السابق ، ص ٦٣٠ وما بعدها .

(٥) خصوصاً عند الشيعة حيث استهدفها كل بنائهم المعرفي ما كان منه كلامياً أو فلسفياً أو حتى صوفياً إنما وجه « لخدمة نظريتهم السياسية » ودعم بالسند المنطقي . لذلك يمكن الجزم بأن خلاف الفرق حول الإمامة « خلاف مركزي ؛ بل إنه أم الخلاف كله وقطب رحاه » . أنظر : سعيد بنسعيد العلوي : **الخطاب الأشعري** ؛ ص ٣٤ ، بيروت ١٩٨١ . ونحن نخالف المؤلف حين ذهب الى أن أهل السنة يعتبرون مبحث الإمامة « ليس من المهمات وليس أيضاً من فن المعقولات » . نفسه ص ٣٥ . اذ الثابت أن الأشعري منظر مذهب أهل السنه تعرض لمبحث الإمامة حين تصدى لفضح آراء الشيعة حولها كما سنوضح في المبحث التالي . وربما كان اهتمامهم بالإمامة أقل من خصومهم نظراً لتداولهم الإمامة أصلاً فكانوا يمثلون السلطه ؛ بينما وقف خصومهم موقف المعارضة .

التحول الكامل عن صيغته الأولى إبان مرحلة النشوء والتكوين . فقد ذهب أهل السنة إلى أن الإمامة شوريه ؛ لكن الأمر اختلف على صعيد الممارسة حتى في عصر صدر الإسلام نفسه . وقالت الشيعة بالنص والتعيين ؛ لكن بعض فرقها تخلت عن هذا المعتقد في ظروف تاريخية بعينها [١] . وقال الخوارج بأحقية كل مسلم في تولي الإمامة ؛ لكنهم حولوها إلى ملك وراثي في معظم الأحوال ؛ بل ذهبت بعض فرقهم إلى نفي القول بالإمامة أصلاً . والمعتزلة اشترطوا أن يكون الإمام عادلاً وجعلوا الإمامة شورى كأهل السنة ؛ لكنهم شايعوا الشيعة من الناحية العملية الواقعية[٢] . . . وهلم جرا .

هذا الاختلاف بين الفرق حول الإمامة على الصعيد النظري وبينه في الواقع العملي ، وعدم إجماع الفرق الصغرى داخل كل فرقة على موقف واحد ، وتعديل وتغيير المواقف السياسية ؛ كان يقترن بدرجات متفاوتة في استخدام العقل لتبرير المواقف ؛ مما يجعلنا نلح على أن المسألة برمتها مسألة تاريخية[٣] ؛ ونجعل من التاريخ فيصلاً في تفسير تغيير وتطوير وتعديل المعتقدات السوسيو ـ سياسية ؛ وإن بدا في الظاهر أن موضوع الاختلاف ـ الإمامة ـ موضوع عقيدي .

هنا تبرز أهمية المنهج المادي التاريخي والرؤية السوسيو ـ تاريخية لحلحلة إشكاليات هذا الموضوع الملغز الذي أثار ـ ولا يزال ـ جدلا باللسان والسنان قديماً وحديثاً . هذا ما أقربه مفكر كبير ـ برغم دراسة ذات الموضوع بمناهج مغايرة ـ حيث قال : «المنهج الاجتماعي في تفسير نشأة الأفكار وتطورها ليس فقط مطلباً عملياً وبديهية من بديهيات العقول وواقعاً ملموساً ؛ بل هو أمر ضروري يدخل في إطار ما يسمى بعلم اجتماع المعرفة»[٤] . ويرى أن بعض كتب القدماء عرفت هذا المنهج بوعي أو بغير وعي ، كما أن عزوف الدارسين عن توظيفه حديثاً «يرجع إلى نقص في وعينا الاجتماعي وفي علمنا بتاريخ نشأة الأفكار»[٥] .

يدهش المرء حين يصرح جل الباحثين في حقل التراث بأهمية هذا المنهج ولا يطبقه إلا البعض . يستوي في ذلك المستشرقون والعرب المحدثون . يقول جولد تسيهر[٦] «إن نشأة الأفكاروتطورها في المجتمع الإسلامي كانت نتيجة للنظام السياسي الداخلي ، ولأن هذا

(١) عبد المجيد أبو الفتوح : **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي** ، ص ٣٩ ، المنصوره ١٩٨٨ .
(٢) الأشعري : **مقالات الإسلاميين** ، جـ ١ ، ص ٩٠ ، ٩١ ، القاهرة ١٩٨٩ .
(٣) عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٤٤ ، ٤٥ .
(٤) أنظر : حسن حنفي : المرجع السابق ، ص ٦٣٣ .
(٥) نفس المرجع والصفحة .
(٦) **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، ص ٨٠ .

النظام أضفى على نفسه طابعاً تيوقراطياً ؛ فقد أثار جدلاً وخلافا عقيدياً» . ويقول محمد عابد الجابري[1] : «إن أهل السنة التي سبقت إلى السلطة كان لهم تدوينهم الخاص ، والشيعة بعد ذلك كانوا يهدفون إلى ترسيم دين المعارضة السياسية . إذن عملية التدوين كانت ذات خلفية من الصراع الاجتماعي السياسي الإديولوجي» . ويرى أن اللغة التي عبرت عن الخطاب السياسي الديني دخلت بدورها دائرة الصراع باعتبارها جزءاً من ماهية النص الديني»[2] . ويرى باحث آخر أن الصراع حول امتلاك اللغة تمركز حول مسألة «التأويل» ؛ «لأن الصراع السياسي بانعكاساته على الصعيد الفكري والممارسة النظرية يرجع إلى كيفية فهم المرجع الأساسي وهو القرآن الكريم»[3] .

برغم تنبيه هؤلاء الدارسين ـ وغيرهم ـ إلى أهمية المنهج الإجتماعي في معالجة موضوع الفرق ؛ يعزفون عن تطبيقه عملياً ويختزلون هذا الموضوع الخطير في دراسة أدبياته ونصوصه وفق مناهج أخرى قديمة أو معاصرة . صحيح أن هذه المناهج ذات أهمية قصوى في «قراءة» النصوص ؛ لكنها أعجز من أن تتصدى للتفسير وإطلاق الأحكام ؛ لا لشيء إلا لأنها تعزل «النص» عن واقعه التاريخي .

ب ـ التفسير الاجتماعي لمعتقدات الفرق الإسلامية

حول معتقدات الفرق كتب الكثير ؛ ومن جانبنا فقد أصدرنا كتبا وأبحاثاً عدة عالجت سائر المذاهب معالجة مفصلة . لذلك سوف نركز في هذا المبحث على سوسيولوجية الآراء والمعتقدات الأساسية مع الإحالة إلى الكتابات السابقة تحاشياً للتكرار .

والجديد الذي يطمح إليه هذا المبحث يكمن في محاولة اكتشاف الآليات التي تحكم حركة الفكر مع الواقع رأسياً ، كذا تلك التي تكشف عن التحولات الأفقية في هذا الفكر خلال قرنين متتالين شهد أولهما سيادة نمط الإنتاج الإقطاعي ، وساد الثاني النمط البورجوازي .

ثمة جديد آخر نعول على إبرازه يتعلق بمحاولة رصد الدلالات السوسيو ـ سياسية لمعتقدات تبدو في ظاهرها دينية قحة .

---

(١) أنظر : **تكوين العقل العربي** ، ص ٦٧ ، ٦٩ ، بيروت ١٩٨٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .

(٣) سليم دوله : **الجراحات والمدارات** ، ص ٩٨ ، بيروت ١٩٩٣ .

في الجزء الأول من المشروع ؛ سبق تبيان ظهور مذهب أهل السنه كرد فعل لنشأة وتكوين المذاهب الأخرى . وأوضحنا في دراسة سابقة[1] أن آراء ومعتقدات هذا المذهب قبل تنظيره على يد الأشعري كانت «هو لامية» عاجزة عن تأسيس نسق فكري ، كما صيغت في خطاب دفاعي سجالي تخضع ذبذباته لموجات ردود الأفعال ؛ ثم تحول إلى خطاب هجومي يواكب ممارسات أصحابه التي اتسمت بالتعصب والتكفير واستخدام العنف إزاء المذاهب الأخرى . وحتى ظهور الأشعري كان الذين أطلق عليهم فيما بعد « أهل السنة » يعرفون باسم «أهل الحديث» . وكما تشي التسمية ؛ قصد بهم المتشبثون بالنص والسماع في مواجهة العقل والإبداع . وحين صاغ الأشعري المذهب السني واستخدم العقل والمنطق بدرجة أو بأخرى في بناء نظرية هذا المذهب ؛ انضم معظم أهل الحديث إليه في صيغته الجديدة ، وبقي بعضهم متشبثاً بالموقف القديم رافضاً لها وللعقل في آن .

لذلك لم يقدموا أفكاراً ذات بال ؛ بقدر ما تصدوا لتحريض العوام ضد الخصوم ناعتين أنفسهم «بالحنابلة» على الرغم من أن مذهب ابن حنبل مذهب فقهي . ونعتقد أن إطلاق هذا النعت كان نتيجة موقف أحمد بن حنبل[2] من مسألة «خلق القرآن» وإصراره على هذا الموقف برغم محنته في عهود خلفاء العصر العباسي الأول الأواخر .

ولأننا سنفرد مبحثاً خاصاً للأشعرية عندما سنعالج «علم الكلام» ؛ فإن البحث عن معتقدات فكرية لأهل الحديث يصبح أمراً غير ذي موضوع . وما نستطيع الوقوف عليه لا يعدو مجرد الحكم بتشبثهم بظاهر النص[3] واعتبار التأويل بدعة يحشر أصحابها في النار ؛ لأنهم «من أهل الأهواء»[4] ، بينما هم وحدهم يمثلون «الفرقة الناجية» .

ويفسر أحد الدارسين إفلاس الفكر السني خلال ذلك العصر تفسيراً مادياً . يقول هاملتون جب : «كان أهل السنة أقل من ذي قبل قدرة في السيطرة على ضروب نشاطهم المادية ومن ثم الفكرية»[5] .

---

(١) أنظر : محمود إسماعيل : **تاريخ الحضاره العربية الإسلاميه** ، ص ١٤٢ ، ١٤٣ ، الكويت ١٩٨٩ .

(٢) بالغ أهل الحديث فى تمجيد أحمد بن حنبل ونسبوا اليه ما هو منه براء . أنظر : عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص٢٣ . من ذلك روايتهم عن ابن حنبل أنه قال : «إن الله يبصر ويضحك وأنه عز وجل علي العرش ، والكرسي موضع قدميه ، وأنه تعالي كلم موسي كلاماً من فيه ، وناوله التوراه من يد الى يد» . أنظر : أبو يعلي : **طبقات الحنابله** ، جـ ١ ، ص٢٨ ، ٢٩ ، القاهرة ١٣٧١ هـ .

(٣) عبد المجيد أبو الفتوح : الرجع السابق ، ص ٢١ .

(٤) حسن حنفي : المرجع السابق ، ص٥٨٨ .

(٥) هاملتون جب : **دراسات في حضارة الإسلام** ، الترجمة العربية ، ص ٢٢ ، بيروت ١٩٦٤ .

لتلك الملابسات السابقة ؛ اعتبر بعض الدارسين «أهل الحديث» أصحاب نظرة دينية قحة تنطلق من أساس عقيدي صرف ؛ حيث دارت آراؤهم حول التأليه والتجسيم . . . إلخ والحلال والحرام . . . وهلم جرا وكلها أمور اعتقادية[١] . غير أننا نرى أن طرح تلك الآراء في مواجهة آراء المعتزله الذين خاضوا فيها وقدموا تصورات عنها ذات دلالة سياسية ؛ يعني في التحليل الأخير انطواء آراء أهل الحديث المضادة على موقف سياسي . هذا ما أثبتناه في دراسة سابقة ، وتوصل إليه باحث قدير أرخ لمذهب أهل السنة[٢] .

دليلنا في ذلك ما جرى من اضطهاد أهل الحديث في أواخر العصر العباسي الأول ؛ فلما بدأ العصر العباسي الثاني بخلافة المتوكل ـ عصر الإقطاعية المرتجعه حسب تحقيبنا الخاص للتاريخ الإسلامي ـ «انتعش رجال الحديث وسلكوا طريقاً شططاً ؛ فأصبح ظاهر النص عندهم أمراً ملزماً لا يمكن تأويله حتى لو تناقض تناقضاً بينا مع العقل والمنطق ، وانتهوا إلى نتائج خطيرة فيما يتعلق بمعرفة الله وصفاته رمت بكثير منهم في أحضان التجسيم والتشبيه»[٣] . كان هذا الموقف المذهبي متسقاً مع موقف الخلافة العباسية سياسياً ومع عودة الإقطاعية كنمط إنتاج سائد . وقد فطن خصومهم إلى هذا الموقف فنعتوهم «بالحشوية» أي «أعوان الحكام» .

ويخطىء بعض المستشرقين[٤] حين ينعتون «الحنبلي» بنعت «المتكلم» . يخطئون أيضًا حين قالوا إن «متكلمي السنة تأثروا بعقائد نصرانية كالملكانية واليعقوبية في دمشق وبالمذهب النسطوري والغنوصية في بغداد والبصرة» . وحسبنا أن هذه المذاهب النصرانية متعارضة في أفكارها ومواقفها من ناحية ، وأن أهل السنة يعتقدون في تحريفها من قبل حواري السيد المسيح من ناحية أخرى .

خلاصة القول أن معتقدات «أهل الحديث» لا ترقى إلى مرتبة المذهب الفكري بقدرما عبرت عن منهج يرتبط بموقف سياسي يرفض التأويل خارج أحكام الفقه ويعتبره في مجال العقائد كفراً وزندقة[٥] . ما يعنينا هو أن هذا الموقف وهذا المنهج صارا فيما بعد مرجعية للأشعري حين نظر لمذهب أصل السنة[٦] ؛ كما سنوضح في المبحث التالي .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٥٨٩ .

(٢) أنظر : عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٣٧ .

(٣) عن مزيد من المعلومات ، راجع : الشهرستاني : **الملل والنحل** ، جـ ١ ، ص ١٠٥ ، ١٠٦ ، القاهره ١٩٦٨ .

(٤) أنظر : دي بور : **تاريخ الفلسفة فى الإسلام** ، الترجمة العربية ، ص ٩٣ ، القاهرة ؟؟ .

(٥) حسن حنفي : المرجع السابق ، ص ٦٠٨ .

(٦) لذلك نرى أن ابن خلدون لم يوفق حين ذهب إلى أن مذهب الأشعرى كان وسطا بين آراء المعتزلة وآراء أهل الحديث . كما أخطأ ابن الجوزي حين ذهب إلى أنه مذهب أقرب إلى الاعتزال . انظر : **«مقدمة» ابن خلدون** ، ص ٤٦٥ ، القاهرة ١٢٨٤ هـ ، أبو الفرج ابن الجوزي : **المنتظم فى تاريخ الأمم والملوك** ، جـ ٦ ، ص ٣٣٢ ، الهند ١٣٥٩ هـ .

أما عن التشيع ؛ فقد تأثرت عقائده بمعطيات العصر السوسيو- سياسية أيضًا ؛ إذ أدى الإخفاق السياسي - خلال عصر الإقطاعية المرتجعة - إلى الإنصراف لتأسيس بنائه الفكري النظري وتسييس هذا البناء إعداداً لجولة أخرى في الصراع مع الخلافة السنية . ولسوف يتحقق المشروع السياسي خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ بظهور دول وكيانات سياسية شيعية كان أظهرها الإمبراطورية البويهية في الشرق والفاطمية في المغرب ومصر والشام واليمن . ولسوف تتأثر عقائد المذهب بالانتقال من «مرحلة الستر» إلى «مرحلة الظهور» فمالت إلى الاعتدال والانفتاح على الفكر الوافد ؛ ناهيك بالتقارب مع معتقدات فرق المعارضة الأخرى . كما تميزت هذه المرحلة بالتوظيف العملي للمعتقدات المذهبية لخدمة الأهداف السياسية .

باستجلاء خريطة التشيع في العالم الإسلامي في عصر الإقطاعية ؛ نجد أن المناطق المتشيعة تعرضت للتقلص والمحاصرة . فقد أجبر الشيعة في الكوفة والبصرة على الأخذ بالتقية[1] . وفي الشام تقوقع الحمدانيون الإثني عشرية في إمارتهم بحلب بعد أن فقدوا إمارة الموصل . وفي الجزيرة العربية حوصرت دولة القرامطة في هجر وتعرضت مرارالبطش العسكر التركي[2] . كما وجدت جيوب من الشيعة الزيدية في صعدة باليمن . وفي إيران سقطت الدولة العلوية بطبرستان ، وتعرض الشيعة بالأهواز لإحن ومحن[3] . أما جميع أقاليم المشرق فقد غلب عليها المذهب السني ، وحين اجترأ بعض الأمراء على التشيع ، مالبثوا أن عدلوا عنه ، كما هو الحال في الإمارة السامانية في بلاد ما وراء النهر . ولاقي الشيعة الإسماعيلية عنتاً كبيراً في ظل الدولة الغزنوية المتعصبة للمذهب السني[4] . كما شربوا من ذات الكأس في ظل الطولونيين والإخشيديين في مصر والشام .

وفي المغرب كان الدعاة الفاطميون للمذهب الإسماعيلي يعاركون مشكلات بث تعاليم المذهب في إفريقية . وفي المغرب الأوسط ساد المذهب الإباضي الخارجي ، بينما تعرض عبيد الله المهدي للسجن في دولة بني مدرار الخارجية الصفرية . وفي دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى أخفى أمراؤهم الأوائل هويتهم المذهبية . وقد صدق آدم ميتز[5] حين ذهب

---

(١) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، الترجمة العربية ، جـ ١ ، ص ٩٥ ، القاهرة ١٩٥٧ .
(٢) المقدسى : أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ، ص ٩٦ ، الجزائر ١٩٥٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤١٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١١٥ .

إلى أن التشيع ببلاد المغرب كان نادراً . وفي الأندلس إمتزج التشيع بالاعتزال والتصوف[1] ؛ وقمعت ثورات الشيعة في أواخر عصر الإمارة الأموية بعنف وقسوة[2] .

وسط تلك المحن التي ألمت بالشيعة جرى تأسيس تعاليم مذاهبهم التي تعددت من جراء الانشقاقات والتشرذم وتأثرت بتلك المعطيات[3] ؛ الأمر الذي عكس تطرفها في بعض الأحيان إلى حد ظهور حركات شيعية ذات طابع هرطقي . فالمذهب الزيدي غلب عليه الاعتزال ، والشيعة الإمامية انقسموا إلى فرقتين ـ لأسباب سياسية ـ الإثني عشرية والإسماعيلية . أما الإثني عشرية فقد شغل أمامهم جعفر الصادق بتأسيس البناء النظري «للإمامة الروحية» بعد أن تعرضت تعاليم المذهب للخلط والتضبيب . وقد لعب الاعتزال دوراً هامًا في هذا الصدد حتى أن المنظر الإثني عشري «ابن بابويه القمي» صنف «كتاب العلل» على نفس مبادىء وخطى الاعتزال ، هذا فضلا عن مؤثرات أجنبية تسربت إلى معتقدات المذهب[4] . أما المذهب الإسماعيلي فقد صيغت تعاليمه في سراديب دعوته السياسية السرية ؛ ونهلت لذلك من أفكار الأفلاطونيه المحدثة . يقول الشهرستاني[5] «خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفه وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج» .

ومع ذلك ؛ فقد أصل الشيعة ـ بسائر فرقهم ـ بوضوح للإمامة التي خالفوا فيها سائر الفرق . فبرغم تأثر المذهب الإثني عشري بالاعتزال في المسائل الخاصة بالعدل والتوحيد والقدر ؛ فقد اعتبر الإمامة حقًا إلهيًا[6] . كماصيغت عقائد «العصمة» و«المهدوية» و«الغيبة» و«الرجعة» ـ وكلها ذات دلالات سياسية ـ متأثرة بالفلسفة الهللينية[7] ومتسقة مع الظروف الصعبة التي عاركها أئمة المذهب ؛ حيث سجن بعضهم واغتيل البعض الآخر من قبل خلفاء بني العباس إبان عصر الإقطاعية المرتجعة . ولعل هذا ما جعل فقهاء المذهب يبيحون مسألة «الولاية» لخواص الإمام أثناء «غيبته»[8] ؛ وهو اجتهاد فقهي سياسي أوجبته الضرورة العملية . كما أفضت تلك الظروف الصعبة بالمثل إلى ظهور تيارات متطرفة متهرطقة ترفض

(١) إبراهيم القادري : **أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي** ، ص ٣٠١ ، الرباط ١٩٨٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٠٣ .

(٣) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٦٧ .

(٤) حسن حنفي : المرجع السابق ، ص ٦٣١ .

(٥) **الملل والنحل** : جـ ١ ، ص ١٩٣ .

(٦) حسين مروه : **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** ، جـ ١ ، ص ٨٦٧ ، بيروت ١٩٨١ .

(٧) أوليري دي لاسي : **الفكر العربي ومكانه في التاريخ** ، الترجمة العربية ، ص ١٠١ وما بعدها ، القاهره ؟ ؟

(٨) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : **فرق الشيعه** ، ص ١٠١ وما بعدها ، القاهرة ١٩٩٦ .

مبدأ «التقية» الذي أخذ به الأئمة وتدعو للثورة المعلنة على «أئمة الجور»[1] ؛ هذا في الوقت الذي سادت فيه التيارات المعتدلة التي أجلت «الثورة» إلى أن يتم الإعداد لها في «مرحلة الدعوة[2] . وهذا يفسر كيف نجحت الدعوة في جلب المزيد من الأتباع حتى من أهل السنة . لقد كان هذا الاعتدال من ثم «تكتيكًا سياسيًا ناجحًا يتسق ومقتضيات الضرورات الحيوية والعملية»[3] هذا في الوقت الذي فشل فيه الغلاة في جذب العوام برغم ما انطوت عليه حركاتهم من مضمون إجتماعي ، لا لشيء إلا لتبنيهم عقائد شاذة ؛ كادعاء الألوهية والتناسخ والحلول . . . إلخ[4] .

من مظاهر تأثير معطيات عصر الإقطاعية في عقائد المذهب الإثني عشري أيضًا ؛ مزج تعاليم بعض فرق المذهب بالتصوف . يتجلى ذلك بوضوح في فكر «النصيرية»[5] الذي نهل ـ بتأثير الظروف الصعبة ـ من الفلسفات « الهرمسية» الغنوصية الإشراقية[6] . وهو أمر يفسره بدء الفرقة نشاطها السياسي والفكري بالعمل السري . ثم تخلت عن تلك المؤثرات بعد ظهور الدولة الحمدانية ؛ فأصبحت تعاليم الفرقة متسقة مع الفكر الإثني عشري القويم[7] ؛ تحت تأثير معطيات الصحوة البورجوازية الثانية .

أما فرقة الزيدية ؛ فقد نجحت إبان عصر الصحوة البورجوازيةالأولى في تأسيس دولتينالأولى بطبرستان والأخرى بالمغرب الأقصى[8] . ويعزى هذا النجاح إلى تبني معتقدات غاية في الاعتدال نتيجة التأثر بالإعتزال . من مظاهر ذلك ؛ القول بأن «الإمامة تتم باختيار أهل الحل والعقد لا بالنص»[9] ؛ فهي «لا تستحق على وجه الإرث ولا جزاء على الأعمال»[10] ، كذا «تجويز إمامة المفضول مع وجود الأفضل»[11] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٠٦ وما بعدها ، جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ٢٠٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٠٥ .
(٣) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ٢٣١ .
(٤) محمود إسماعيل : فرق الشيعه ، ص ١٢١ .
(٥) عن مزيد من التفضيلات ؛ راجع : محمود إسماعيل : فرق الشيعة ، ص ١٤٠ وما بعدها .
(٦) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ٢٤٩ .
(٧) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٨٦ .
(٨) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلاميه ، الترجمة العربيه ، ص ١٧٥ ، بيروت ١٩٧٧ .
(٩) ابن خلدون : المقدمه ، ص ١٤٤ .
(١٠) الصاحب إسماعيل بن عباد : نصرة مذاهب الزيديه ، ص ١٣ ، بغداد ١٩٧٧ .
(١١) الشهرستاني : المرجع السابق ، ص ١٦١ .

وفي عصر الإقطاعية المرتجعة ؛ حيث تعرض الزيدية للبطش بعد إسقاط دولتهم بطبرستان ومحاصرة دولتهم بالمغرب الأقصى ؛ مالت تعاليم المذهب إلى النص ؛ حيث «رجحت السمع على العقل»[١] . كما تخلوا عن بعض آرائهم في «الإمامة» حين أصروا على «أن لا يستحقها إلا الأفضل»[٢] . لذلك رفضوا إمامة العباسيين والفاطميين ـ الإسماعيلية ـ على أساس القول «بعدم جواز وجود إمامين في وقت واحد»[٣] ، وكانوا من قبل يقولون بعكس ذلك حين قامت دولتان زيديتان في طبرستان والمغرب الأقصى . هذا بالإضافة إلى نكران الاعتراف بخلافتي أبي بكر وعمر ؛ مع اعترافهم بهما سلفًا[٤] . وأخيرًا قولهم بأن الإمامة في نسل زيد بن على بن الحسين وسلالته من بعده[٥] ؛ بما يعني عدم الإقرار بمشروعية حق الفرق الشيعية الأخرى في الإمامة[٦] .

لقد تغيرت تعاليم المذهب الزيدي بعد تحرره من الكثير من مباديء المعتزله ـ مثل مسألة الصفات ـ ومالت إلى التطرف[٧] بعد الاعتدال ؛ كنتيجة طبيعية للمحن التي حلت بالزيدية في عصر الإقطاعية المرتجعة .

وفي عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ عادت عقائد المذهب إلى ما كانت عليه إبان عصر الصحوة البورجوازيةالأولى . لقد تحقق انتصار المذهب بعد قيام الدولة البويهية ، أي بعد انتهاء مرحلة الستر وحلول مرحلة الظهور . من مظاهر ذلك فتح باب المناظرات مع المذاهب الأخرى والتأليف في «نصرة مذاهب الزيدية» من قبل وزراء مارسوا السلطة وتبنوا نهضة علمية نشطة[٨] نتيجة أخذهم بالمنهج العقلي الاعتزالي[٩] . ولا غرو إذ عاد الاعتزال مقترنا بالتشيع الزيدي مرة أخرى ، وبرع فقهاء الزيدية في «علم الكلام» «فساجلوا مخالفيهم

---

(١) الصاحب إسماعيل بين عباد : المرجع السابق ، ص ١٥١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٨١ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٤٣ .
(٤) المصدرنفسه ، ص ١٦ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٢١ .
(٦) نفس المصدر والصفحه .
(٧) من مظاهر ذلك انشقاق الزيدية فى اليمن إلى ثلاث فرق هى : المخترعة الذين قاموا « باختراع الله الأعراض فى الأجسام» ، والحسينية الذين غالوا فزعموا أن الإمام الحسين بن القاسم أفضل من رسول الله وأن كلامه أبهر من القرآن ، والمطرفية الذين مزجوا تعاليم المذهب بالتصوف ؛ بمعنى أن تقوقع الزيدية فى اليمن كان من وراء تشرذمهم وتطرفهم وغلو بعض فرقهم إلى حد الهرطقة . عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : عبد الغنى محمود عبد العاطى : **المطرفية فى اليمن بين العلم والسياسه** ، ص ٩٧ وما بعدها من دورية كلية الآداب جامعة المنصوره ، عدد ١١ - مايو ١٩٩١ .
(٨) المصدرنفسه ، ص ١٣ .
(٩) كامل مصطفى الشيبي : **الفكر الشيعي والنزعات الصوفيه** ، ص ٤٢ ، بغداد ١٩٦٦ .

وردوا حججهم»[١] . وفي مسألة الإمامة ؛ جوزوا إمكان قيامها برئاسة زعماء من غير أهل البيت[٢] ؛ وحسبنا مناصرتهم بني بويه ؛ مما يبرز أثر الواقع السوسيو ـ سياسي في صياغة الأفكار حتى لو كانت مرتبطة بمذهب ديني .

أما عن المذهب الإسماعيلي ؛ فقد اتسق فكره في جذره ومده ، في تطرفه واعتداله بمعطيات تاريخيه أيضًا . ففي ظل الإقطاعية المرتجعة عاش الشيعة الإسماعيلية مرحلة الستر والدعوة السرية التي حققت أهدافها بإقامة الدولة الفاطمية بالمغرب عام ٢٩٧ هـ . خلال هذه المرحلة جرت صياغة الأفكار الخاصة بالتقية والعصمة والمهدوية ؛ وهي ذات دلالات سياسية واضحة سبق وعرضناها في الجزء الأول من المشروع .

وكان انتقال الدولة الفاطمية إلى مصر وضمها الشام واليمن وبث دعاتها في سائر أقاليم المشرق ـ وقد تم كل ذلك إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية ـ من أسباب تطور عقائد الإسماعيلية وميلها إلى الاعتدال والتفلسف ؛ مفيدة من النهضة العلمية التي أفرزها المد الليبرالي البورجوازي .

في مرحلة الستر مالت عقائد المذهب إلى الغموض والإلغاز حتى لقد وصمها خصومها بالكفر والزندقة . وهو اتهام يعكس تزمت هؤلاء الخصوم وعجزهم عن فهم التأويلات الإسماعيلية للنصوص المقدسة ؛ فلم تجر أدنى إساءة إلى الإسلام[٣] بل قدم المذهب عنه «صورة نقية إنتشلته من الهوة التي تردى إليها على يد أهل الأثر والسماع»[٤] ؛ فقدم المذهب «نظرة شمولية للعالم المادي . . .وتصوروا وجودا انطولوجيا وإبيستيميا»[٥] . بديهي أن يتأثر هذا التصور بالأفكار الأفلاطونيه المحدثة[٦] التي نهل منها الفكر الشيعي عمومًا إبان المحن التي حلت بالشيعة في ظل النظم السنية الإقطاعية .

وليس أدل على نصاعة إسلام الإسماعيلية ؛ من عودة الكثيريين من الزنادقة إلى الإسلام بفضل عقائدهم التي «عقلنت» الإيمان[٧] . ولا غرو فقد تأثر المذهب « بعقلانية المعتزلة في

---

(١) نفس المصدر والصفحة .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٣ .

(٣) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢١٣ .

(٤) عبد العزيز المجدوب : الصراع المذهبي بإفريقية الى قيام الدولة الزيريه ، ص ١٨٧ ، تونس ١٩٨٥ .

(٥) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ ، ٢٨٧ .

(٦) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ٢٣٩ .

(٧) كلودكاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ١٧٣ .

معرفة الله معرفة عقلية»[1] . وحق لأحد الباحثين[2] الحكم بأن «الإسماعيلية في نموها وتطورها ما هي إلا صورة نقية للإسلام استمدوها من فرع محافظ من فروع الشيعة ـ يعني الإمامية ـ وأن الخصائص التي من أجلها هاجمها أعداؤها لم تكن من حيث العقيدة سوى تأثر حر مبكر بالفكر اليوناني . ولم تكن من حيث التطبيق سوى إجراء دفاعي لجأت إليه الأقلية المضطهدة لصد هجمات الأكثرية المتعصبة» .

كان هذا الموقف الدفاعي إزاء خصوم « من السنة رموهم بالكفر»[3] نتيجة انفتاح الإسماعيلية على الفكر الوافد وتطويعه لتعاليم المذهب بما يخدم أغراضهم في إنجاح الدعوة وتأسيس الدولة . فقد استغل أبو حاتم الرازي (ت ٣٢٢ هـ) ، فلسفة الظاهر والباطن في التنظير للإمامة[4] . ولا غرو إذ استطاع بعض الفلاسفة الدعاة إقناع أمراء بعض إمارات المشرق السنية لاعتناق المذهب الإسماعيلي ، من أشهر هؤلاء الدعاة أبو عبد الله النسفي (ت ٣٣١ هـ) صاحب كتاب «المحصول» في عقيدة المذهب الإسماعيلي[5] ، والذي يعزى إليه الفضل في توجيه فلسفته لخدمة الإمامة وتنظيرها[6] . أما أبو يعقوب السجستاني (ت ٣٣١هـ) فقد أسهم في تنظيم الدعوة الإسماعيلية وكتب كتابه «أساس الدعوة لخدمة هذا الهدف»[7] .

لذلك لامندوحة عن تقرير ارتباط العقائد الإسماعيلية في طور الستر بمعطيات سوسيو ـ سياسية وأخرى سوسيو ـ ثقافية خلال قرن الإقطاعية المرتجعة .

ولعل تلك الظروف هي التي أفضت إلى استغلال بعض الدعاة استتار الأئمة للاستقلال عن الدعوة الأم ـ وليس عن عقائدها ـ ونجاحهم في تكوين دول إسماعيلية إقليمية في اليمن والبحرين . وإذ تعوزنا المعلومات عن حركة الداعية على بن محمد في اليمن ؛ فلدينا الكثير منها عن دولة القرامطة التي سبق وأرخنا لها في دراسة سابقه تغني عن التكرار[8] . وما يعنينا في هذا المقام هو التأكيد على أن معتقداتهم كانت إسماعيلية ، وأن هذه المعتقدات تطورت

---

(١) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ٢ ، ص ٧١ .

(٢) أنظر: Ivanow,W : ABrief Survey of the Evolution of Ismailism, London, 1952

(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٦٧ ، القاهره ١٩١٠ .

(٤) Ivanow, W: AGuide to Ismaili Literature, P. 32 , London, 1939 .

(٥) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الدوله الفاطميه ، ص ٤٧١ ، القاهره ١٩٨١ .

(٦) Ivanow : Op. Cit . P. 35 .

(٧) Ibid: P. 34 .

(٨) أنظر . محمود إسماعيل : الحركات السرية فى الإسلام ، القاهره ١٩٩٧ ,

تحت تأثير معطيات سوسيو - إقتصادية ؛ إذ كان حصاد أفكارهم نتاج معطيات مجتمع زراعي تجاري جعل الحركة في سياساتها تنحو نحوا ديموقراطيًا إشتراكيًا[1] . كما وأن هذه المعتقدات التي اتسمت بالتطرف إبان عصر سيادة الإقطاعية عادت إلى الاعتدال إبان المد البورجوازي في القرن الخامس الهجرى[2] ؛ حيث عبرت عن أبعاد إجتماعية إصلاحية وعن أخرى فكرية تقدمية[3] . ولا غرو ؛ فقد كان فكرها « يمثل تحديًا خطيراً لأذهان وقلوب معتنقيها خصوصًا في الطبقات الدنيا من الزاوية الاجتماعية ، أما من الناحية الفكرية فقد أعجب بها التجار والمتعلمون»[4] . ولم يخطىء أحد الدراسين حين قال بأن معظم المبدعين في هذا العصر كانوا ذوي ميول شيعية . وإن كانت الحركة القرمطية لم تهتم كثيراً بالجانب الفكري قدر اهتمامها بالتنظيم الاجتماعي والاقتصادي[5] .

بديهي أن يتعاظم هذا الإعجاب إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ حيث اتسعت الدولة الفاطمية الإسماعيلية ، وتنفست المعتقدات المذهبية في آفاق أرحب ، وتزايدت أعداد معتنقيها حتى داخل الدول السنية ؛ حتى لقد شكلوا «نقابات لأصناف الحرف اتخذو منها وسيلة لنشر المذهب»[6] بل قام هؤلاء بثورات ضد الخلافة العباسية رافعين شعارات الفاطميين وراياتهم[7] . ولا غرو ؛ فقد فتح الفاطميون باب التسامح العقيدي على مصراعيه حتى بالنسبة لليهود والنصارى[8] . كما رفضوا التطرف والغلو وعزلوا وسجنوا بعض دعاتهم الذين مارسوه[9] . وأكسبوا عقائد المذهب طابعاً عقلانيًا صرفًا ، وطرقوا أبوابًا للفكر العقيدي ذات طابع فلسفي دون خروج على تعاليم الإسلام[10] . يشهد على ذلك ما قدمه فيلسوفهم أبو يعقوب السجستاني في كتابه «الينابيع» من حلول عقليه لمسائل ميتافيزيقية . إذ أثبت بالبرهان والمنطق صحة النبوة من الناحية الطبيعية والروحية ، وعالج قضايا شائكه عن ماهية المبدع وعالم العقل وعالم النفس والزمان والمكان وبدء الخلق وعدم

---

(١) كلودكاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ١٧٨ ، ١٧٩ .

(٢) بطروشوفسكى : الإسلام فى إيران ، الترجمة العربيه ، ص ٢٥٨ ، القاهره ١٩٨٢ .

(٣) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢١٧ .

(٤) برناردلويس : الحشاشون ، الترجمة العربيه ، ص ٢٤٤ ، ٢٥ ، القاهره ١٩٨٦ .

(٥) هاملتون جب : المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٥ .

(٧) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ١٢١ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٩) جولدتسيهر : المرع السابق ، ص ٢٠٧ .

(١٠) كامل مصطفى الشيبي : المرجع السابق ، ص ٤٢ ،

فناء العقل ، وأول الجنة والنار حسب التأويلات الباطنية [1] . كما أنجبت «مدارس الدعوة» الإسماعيلية ـ وهي دعوة تبشيرية اجتماعية موفقة[2] ـ فلاسفة وفقهاء للمذهب ومؤرخين للدعوة والدولة ألفوا وصنفوا «بلغة سهلة وعبروا عن العقائد بشكل مبسط»[3] . من هؤلاء ابن حيون المغربي وجعفر بن منصور اليمني اللذان صنفا في الفقه والعقائد والتاريخ . وحميد الكرماني الذي وفق بين تعاليم الشريعة والمعارف الفلسفية ، ونهل من علم «إخوان الصفا» الذين صنفوا رسائل هامة تتناول سائر معارف عصرهم ؛ وإن لم يكونوا «واجهة فكرية مشرفه للحركة الإسماعيلية» كما ذهب البعض[4] . كذا يلاحظ في كتابات منظري المذهب إبان تلك الحقبة «الإنتصار للعقل وتخفيف لغة التأويل الباطني والتعبير عن الاعتدال»[5] وكلها سمات بالغة الدلالة على جدلية العلاقة بين الواقع والفكر . ولاغرو ؛ فقد اعتبر بعض الدارسين[6] العصر الفاطمي «أزهى فترة في تاريخ العالم الإسلامي والثقافة الإسلامية» .وهنا تسقط حجج خصومهم بأن حركتهم «كانت تستهدف ضرب الإسلام من الداخل»[7] .

ودون خوض في تفضيلات عقائد المذهب الإسماعيلي ؛ يمكن تلخيص أهمها[8] على النحو التالي :

أولا : توحيد الله وتنزيهه ونفي الإشراك به والقرناء له .

ثانيًا : الاعتراف بالأنبياء والرسل وعصمتهم ، وأن محمداً «صلى الله عليه وسلم» خاتمهم .

ثالثًا : القول بوصاية على بن أبي طالب وولاية الأئمة من ذويه وعصمتهم .

رابعًا : التصديق بما جاء في القرآن الكريم والعمل به ظاهراً وباطنًا .

خامسًا : إبطال الرأي والقياس في كل أمور الدين ووجوب الأخذ عن الأئمة ، والأخذ بهما في أمور الشريعة .

---

(١) Ivanow : OP . Cit . P . 30

(٢) مكسيم رودنسون : **الإسلام ورأسمالية** ، الترجمة العربيه ، ص ١٢٥ ، بيروت ١٩٦٨ .

(٣) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٧٩ .

(٤) محمد كامل حسين : **مقدمة الرسالة الواعظة** ، مجلة كلية الآداب - جامعة القاهره ، مايو ١٩٥٢ ، ص ٢ .

(٥) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٩٩ .

(٦) Ivanovv : **Ismili tradition** . , P. xv .

(٧) Ibid. P. XVII .

(٨) راجع : محمود إسماعيل ، **فرق الشيعه** ، ص ٤٣ وما بعدها .

سادسًا : القول بالظاهر والباطن معًا ؛ حيث لا يتعارضان .

يشي ذلك كله بجنوح عقائد الإسماعيلية نحو الاعتدال تحت تأثير معطيات الصحوة البورجوازية الثانية . ولأن الصحوة لم تتحول إلى ثورة ؛ فقد جنحت بعض الفرق المرتبطة بالمذهب الإسماعيلي نحو التطرف . وقد ساعد على ذلك تمركزها في مناطق جبلية معزولة وإحاطتها بنظم سنية متعصبة . وفي هذا الصدد نشير إلى فرقة «الدروز» . لكن هذا التطرف لا يسوغ اتهامهم من قبل خصومهم بتأليه الأئمة الفواطم . وغاية القول «أن آراءهم اتسمت بالتجريد وتأثرت طقوسهم بمعطيات محلية خاصة»[1] .

أما عن مذهب الخوارج ؛ فقد سبق إيضاح انقراض الفرق المتطرفه في عصر الصحوة البورجوازية الأولى ونجاح الفرق المعتدلة ـ الصفرية والإباضية ـ في تأسيس كيانات سياسية ببلاد المغرب ، كذا ميل عقائد هذين المذهبين نحو مزيد من الاعتدال بتأثير المد البورجوازي الليبرالي ؛ خصوصًا في مجتمعات شهدت تطورات إقتصادية كبرى خصوصًا في مجال التجارة[2] .

أما في عصر الإقطاعية المرتجعة ، وكنتيجة لتهديد الطرق التجارية إلى بلاد السودان ، وجنوح دولتي الخوارج الصفرية نحو التقوقع والعزلة ؛ فقد مالت عقائد الصفرية إلى التطرف مرة أخرى ، ونهلت من عقائد إقليمية سابقة اعتبرها خصومهم زندقة وكفرًا . من مظاهر هذا التطرف المذهبي ؛ إحياء مبدأ «استعراض الخصوم بالسيف»[3] ؛ بما يتسق مع ضرورة مواجهة خصوم سياسيين ومذهبين مجاورين . ومن مظاهر التأثر بالديانات القديمة وابتكار طقوس دينية لم تكن موجودة في العصر السابق ؛ ماذهب إليه البعض عن تسلل مؤثرات يهودية ونصرانية إلى المذهب الصفري . ومن سمات الإنغلاق الفكري ؛ ترجمة القرآن الكريم إلى لغة البربر[4] وتسمية لفظ الجلالة «ياكوش» أي «واهب المطر» . هذا فضلا عن الإسراف في العبادة والزهد[5] ؛ وكلها قرائن تشي باتساق الفكر مع الواقع

أما عن الصفرية في الدولة المدرارية ؛ فقد عادوا إلى مبدأ «التقية» بعد سقوط دولتهم على يد الفاطميين سنة ٢٩٧ هـ[6] . فناضلوا من أجل الحفاظ على المذهب أمام الاكتساح

(١) عن المزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : فرق الشيعة ، ص ٦١ وما بعدها .

(٢) أنظر : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جـ ١ ، ص ٢٠٤ وما بعدها ، الدار البيضاء ١٩٨٠ .

(٣) ابن خلدون : العبر وديوان المبتدأ والخبر ، جـ ٦ ، ص ٤٣٠ ، بيروت ١٩٥٩ .

(٤) Julien; C: **Histoire de I'AFrique du Nord**, P. 40 , Paris, 1961 .

(٥) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : مغربيات ، ص ٢٠ وما بعدها ، فاس ١٩٧٧ .٦

(٦) راجع : محمود إسماعيل : الخوارج في بلاد المغرب ، ص ١٢٤ ، القاهره ١٩٨٦ .

الشيعي الإسماعيلي ؛ خصوصًا وأن الفاطميين أحرقوا مكتبة سجلماسة بما كانت تحويه من كتب العقائد المغايرة . ومن القرائن الدالة أيضًا على الصراع المذهبي ما شجر من خصومة بين الخوارج الصفرية والإباضية[1] وكانوا قد تعاونوا من قبل في نشر مذهبيهما في المغرب ، وعقدوا معاهدات سياسية كفتهم شر الصراع في مرحلة تأسيس كياناتهم السياسية .

بديهي أن يتغير الحال خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ حيث تعاونت فرق المعارضة من الخوارج والسنة لمواجهة الفاطميين ، حتى أن أحد أفراد الأسرة المدرارية لم يجد بأسًا في إعلان نفسه إمامًا سنيًا من أجل هدف سياسي فحواه إعادة إحياء دولة بني مدرار[2] . كذا تأثر عقائد الصفرية آنذاك بالاعتزال[3] خصوصًا في المسائل الفقهية والسياسية ؛ حتى ليذكر البلخي[4] أن المذهب الصفري طور مفهومه في العدل على أساس كلامي إعتزالي .

أما عن المذهب الخارجي الإباضي ؛ فقد تأثرت معتقداته بالمثل بالأوضاع السوسيوسياسية خلال عصري الإقطاعية المرتجعه والصحوة البورجوازية الثانية .

في العصر الأول إرتبط تعاظم المد السني بمحاولات سياسية وعسكرية للقضاء على دولتي الإباضية في عمان والمغرب الأوسط . وسط هذا الحصار الفكري والسياسي حدثت انشقاقات مذهبية داخل الدولتين الإباضيتين أفضت إلى تخلي بعض أئمة عمان عن مذهبهم ؛ مما أثار فقهاء المذهب ونجحوا في تنحيتهم عن الحكم[5] . وقد شهدت دولة الإباضية بالمغرب أحداثًا مماثلة ؛ فظهرت فرق معارضة كالنكار والنفاثية والخلفية والسمحية ؛ حتى لقد التبس الحال على فقهاء المذهب فكانوا يبعثون إلى فقهاء الشرق للإفتاء في مشروعية حكم بعض الأئمة . ويشي ذلك بدلالة هامة هي تسييس المعتقدات المذهبية وتطويعها لمواجهة الظروف الصعبة المستحدثة[6] . وكان إفتاء فقهاء الشرق لصالح الأئمة يعني غلبة الطابع العملي على الجانب الاعتقادي .

لذلك حرص الفقهاء المتشبثون بتعاليم المذهب الأولى على الانصراف للتأليف والتصنيف في مباحث الفكر السياسي والفقه الإباضي[7] . كما فتح الباب للفرق الأخرى ـ

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٩ .

(٣) حسين سيد عبد الله مراد : **دولة بني مدرار في سجلماسة** ، رسالة ماجستير ، مخطوطه ، ص ٢٢٩ .

(٤) أنظر : **مقالات إسلامية** ، ص ٣٩ ، تونس ١٩٧٤ .

(٥) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي** ، ص ١٣٩ وما بعدها ، القاهره ١٩٩٤ .

(٦) محمود اسماعيل : **الخوارج في بلاد المغرب** ، ص ١٥٤ ، وما بعدها .

(٧) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ١٩٢ .

السنية والشيعية والاعتزاليه وغيرها ـ لتدخل في جدل فقهي وكلامي مع فقهاء المذهب الإباضي . ويرغم طرح مسائل تبدو عقيدية بحته للنقاش والمساجلة ـ كمسألة خلق القرآن وأسماء الله وصفاته وأفعال العباد وغيرها[١] - إلا أنها عكست أبعاداً سوسيو ـ سياسية ؛ حتى أن بعض الأئمة كتبوا رسائل وصنعوا تصانيف تبرر مشروعية إمامتهم[٢] إزاء خصوم استهدفوا «تبييت خبر الدولة الإباضية»[٣] . وقد اتسم الخطاب الرسمي الإباضي بسمة التبرير والمماحكة في محاولة «إضفاء الشرعية على نظام تعوزه الشرعية»[٤] بعد أن تحولت الإمامة إلى «ملك وراثي» ؛ على غرار ما حدث في الإمامة الإباضية بعمان[٥] . لقد انصب الخلاف بين «الإباضية الوهبية» ـ مذهب السلطة ـ وبين المذاهب المعارضة الأخرى ـ إباضية وغير إباضية ـ حول موضوع «الإمامة» ؛ وإن بدا ظاهرياً خلافاً كلامياً .

كذلك عكست المشكلات الإقتصادية والاجتماعية المرتبطة بهيمنة الإقطاعية وجودها في فقه الأباضية ؛ كأحكام الزكاة وقطع الطريق وغيرها ؛ حيث قدمت في صورة أسئلة لفقهاء المذهب كي يفتوا فيها . ناهيك بالمسائل السياسية ؛ كالخروج على الأئمة وإثارة الفتن ونحوها[٦] . وقد اختلفت الأجوبة عن هذه المسائل باختلاف الفقهاء وموقفهم من السلطة وقوى المعارضة[٧] .

ونظراً لضعف الإمامة أواخر سني الدولة الرسمية بعد تشرذم الإباضية إلى فرق متطاحنة باللسان والسنان ؛ فقد برز دور الفرق الأخرى غير الإباضية خصوصاً في مجال علم الكلام الذي كاد المعتزلة فرسانه المظفرين . إذ ضاعت سدى جهود بعض الأئمة المتفقهين وفقهاء الإباضية الموالين لهم في مواجهة حججهم العقلية . من هؤلاء الأئمة أبو اليقظان محمد الذي ألف رسالة في «خلق القرآن» تحمل وجهة نظر الإباضية الوهبية المغايرة لرأي المعتزلة . بل فشل فقيه الإمامة الوهبية ـ أو خرز ـ في تقديم إجابات شافيه عن مسائل قدمها له فقهاء المذهب ؛ كأسماء الله ، ومسألة الولاية ، وقضية أفعال العباد ، ومسألة الإرادة والاستطاعة

---

(١) فرحات الجعبيري : البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضيه ، جـ١ ، ص ١١٣ ، الجزائر ١٩٨٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .
(٣) محمود إسماعيل : الخوارج في بلاد المغرب ، ص ١٥٨ وما بعدها .
(٤) عبد المجيد أبو الفتوح : الإباضيه ، ص ١٦٩ ، القاهره ١٩٩١ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٧٢ .
(٦) أنظر : جناو بن فتي ، عبد القادر بن خلف : أجوبة علماء فزان ، ص ١٠٩ وما بعدها ، قسنطينة ١٩٩١ .
(٧) اشتهر الفقيه عبد العزيز بن الأوز بإفتائه لصالح الأئمة ؛ حتى لقد قيل بأنه كان يذهب الى الشرق لدعم فتاويه بآراء فقهاء المذهب في عمان والبصره . أنظر : بحاز إبراهيم بكير : الدولة الرستمية ، ص ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، الجزائر ١٩٩٣ .

والرأي في معتقدات الفرق الأخرى حول مسألة الإيمان[١] . ولعل هذا الفشل كان من المظاهر الدالة على عجز المذهب الإباضي الوهبي عن استيعاب متغيرات الواقع .

ولما سقطت الدولة الرستمية ، عكف فقهاء الإباضية على مراجعة تعاليم المذهب وإعادة تبويبها وتصنيفها[٢] . وقد أثمرت هذه الجهود في ظل عصر الصحوة البورجوازية الثانية بفكرها الليبرالي فتطورت العقائد الإباضية بما يواكب تلك المتغيرات . ونعلم أن فقهاء المذهب - رغم تضييق الفواطم عليهم - إبتكروا نظاماً لدراسة عقائدهم[٣] والحفاظ عليها عرف بنظام «الغرابة»[٤] .

وقد أتى هذا النظام أكله الفكرية كما وكيفًا . إذ ظهرت تواليف هامة عن أصول المذهب الإباضي وفقهه وتفسير القرآن الكريم وعلم الكلام ؛ من أشهرها مصنفات أبي الربيع سليمان بن يخلف (ت ٤٧١ هـ) وأحمد بن بكر (ت ٥٠٤ هـ) وهود بن محكم وغيرهم[٥] .

أما من حيث الكيف ؛ فقد جنحت العقائد الإباضية نحو مزيد من الاعتدال ، وأفادت من النهضة العلمية ومن مذاهب الفرق الأخرى - خصوصًا مذهب المعتزلة - في عقلنة مبادئها[٦] . ففي مجال التفسير عولوا على العقل ومراعاة فهم أسباب النزول[٧] ، مع تبيان الخلافات في التفسير بينهم وبين تفاسير المذاهب الأخرى . وفي الفقه نهجوا منهج الاجتهاد متأثرين بالمعتزلة[٨] خصوصا في القول بالقياس والاستدلال والاستصحاب والاستحسان والمصالح المرسلة .

وفي علم الكلام نظروا لمفهوم الإمامة حسب مناهج المعتزلة أيضًا . كذا أخذوا بآرائهم

---

(١) فرحات الجعبيري : المرجع السابق ، ص ١٠٩ وما بعدها .

(٢) المصدر نفسه ص ١٠٩ .

(٣) وفي ذلك مصداق لقول ابن خلدون : كان الإباضية يتدارسون مذاهبهم وبينهم مجلدات تشتمل على تآليف لأئمتهم في قواعد ديانتهم وأصول عقائدهم وفروع مذاهبهم يتناقلونها ويعكفون على دراستها وقراءتها . أنظر : العبر ، جـ ٦ ص ٢٥٠ ، بيروت ١٩٦٨ .

(٤) بكير بن سعيد الأعوشي : **وادي ميزاب في ظل الحضارة الإسلامية** ، ص ٩٠ ، غردايه ١٩٩١ . وهذا النظام عبارة عن حلقات سرية علمية يؤمها فقهاء المذهب للدرس والتأليف ، تحاشيًا للخطر الفاطمي . أنظر : فرحات الجعبيري : المرجع السابق ، جـ ١ ص ١١٨ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١١٦ وما بعدها .

(٦) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ١٩٣ . ولعل في ذلك ما يدحض ماذهب اليه كلود كاهن من أن العقائد البدوية في الشرق والمغرب إتسمت آنذاك بالبداوه . أنظر : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ١٧٢ .

(٧) بحاز إبراهيم بكير : المرجع السابق ، ص ٣٠١ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٣١١ ، **بكير بن سعيد الأعوشي** : المرجع السابق ، ص ٢٧٥ .

في خلق الصفات وخلق القرآن والتوحيد[1] واقتربوا في ذلك مع الشيعة الإسماعيلية ؛ حتى لقد كُرِّم متكلمو الإباضية في بلاط الفاطميين[2] . واقترب المذهب الإباضي من مذهب أهل السنه في التعويل على القرآن والسنة والإجماع[3] ؛ ومع ذلك فقد خالفوا الأشاعرة السنة في معظم قضايا علم الكلام[4] .

يعزى ذلك كله إلى الجدل وعقد المناظرات بين سائر المذاهب ؛ مما طعم المذهب الإباضي باجتهادات جديدة[5] .

ومع ذلك ؛ فقد كان لسقوط دولتهم أثره في تجويز الأخذ بمبدأ «التقية» بعد أن كانوا قد عزفوا عنه إبان مرحلة «الظهور»[6] . وفي ذلك دلالة على تأثر الفكر بالواقع السوسيو ـ سياسي ؛ حتى في مجال العقائد . مصداق ذلك ؛ ما سبق عرضه من عقائد سائر الفرق بما يدلل على وجود بون شاسع وفروق جوهرية في معتقدات الفرق خلال عصر الإقطاعية المرتجعة ، وبينها إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية .

جـ ـ التفسير الاجتماعي للصراع المذهبي

ثمة رؤى متعددة للصراع بين المذاهب والفرق ؛ فهو في نظر البعض صراع عقيدي ، وعند البعض الآخر صراع سياسي ، أو ثقافي لغوي . تلك هي النظرة التسطيحية للصراع التي تعتبر المظاهر عللاً وأسبابًا . وفي غياب الوعي التاريخي ، وفي إطار الانغلاق الأكاديمي التخصصي ـ حيث يعتبر الباحث مجال تخصصه حجر الزاوية في المعرفة ـ تصبح نتائج الباحثين مضببة وعاجزة عن استكناه الأسباب الحقيقية الكامنة في الأوضاع السوسيو ـ إقتصادية .

صحيح أن مجال التخصص الدقيق سمة من سمات العلم الحديث ؛ وهو جد مفيد في التحليل والتفكيك لمظاهر الموضوعات المدروسة ؛ لكن تصبح النتائج بلا جدوى إذا ما تقوقعت في جذر معرفية منقطعة . ولعل هذا ما وجه الاهتمام في السنوات الأخيرة لإيجاد الوشائج والصلات بين نتائج الأبحاث في التخصصات المختلفة خصوصًا وأن موضوع

(١) عبد الحميد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ١٧٩ ، ٢٠٢ .
(٢) بحاز إبراهيم بكير : المرجع السابق ، ص ٣٤٠ .
(٣) بكير بن سعيد الأعوشي : المرجع السابق ، ص ٢٧٥ .
(٤) علي يحيى معمر : الإباضية بين الفرق الإسلامية ، ص ١٧ وما بعدها ، الجزائر ؟؟
(٥) محمود إسماعيل : الخوارج في بلاد المغرب ، ص ٢٢١ .
(٦) عبد الحميد أبو الفتوح : الإباضية ، ص ٢٠٤ .

البحث واحد تناوله المتخصصون كل في مجال اختصاصه . كما أن المعرفة واحدة تضيء دراسة جانب منها الجوانب الأخرى ؛ فما بالك لو وجد الباحث الذي يجعل نتائج كل هذه الجوانب موضوعًا لبحثه؟ من المؤكد أن الحصاد العام سيشكل نقالة إيبستيمية كبرى .

لعل هذا يفسر الصيحات المهنجية المعاصره التي تتيح الإفادة بكل المناهج وتجمعها معًا في منهج شمولي واحد طالما توفرت القناعة بأنه لا يوجد منهج ما دونما فائدة . كما يفسر من جهة أخرى حاجة العلم الحديث إلى الرؤية «الجشتالتية» الشمولية التي تعين الباحث في الارتقاء بالعلم نفسه إلى المرحلة «البديهية» ، وتفض الاشتباك التفاضلي «المراهق» بين المتخصصين ؛ حيث يحاول دارسو كل علم إبراز أولويته .

تحقيق ذلك منوط ـ فقط ـ بضرورة التعليل في مجال دراسة الوقائع ، لأن علمًا دون تعليل ـ في نظرنا ـ علم ناقص .

وبخصوص موضوعنا ؛ فقد قتل بحثا من قبل المتخصصين في الفلسفة الإسلامية وعلم اللغة والمشتغلين بالفكر الإسلامي عمومًا . وللأسف فإن جهود المؤرخين في هذا المجال جد محدوده برغم أهمية «التاريخية» التي تستوعب كل هذه الجهود وتصوب أخطاء المتخصصين ؛ على اعتبار أن التاريخ هو الحكم الفيصل في كل خلاف فكري . مهمة كهذه لابد وأن تناط «بالمؤرخ المفكر» القادر وحده على استثمار جهود المتخصصين في الوصول إلى التفسير النهائي والتعليل الحقيقي لما جريات هذا الموضوع الملغز والمعقد والمتشابك ؛ نتيجة كونه حصاد رؤى وآراء ومناهج ومنطلقات مختلفه . لذا فالواجب التعامل مع هذا الحصاد باعتباره «نصًا» غير بريء ؛ يمكن سبر أغوار حقيقته باستقراء دراسات السابقين والمحدثين عنه ، واعتبار نتاج دراساتهم «نصًا جديدًا» نحتكم إلى التاريخ في معرفة هويته وتعليل ظاهراته . بمعنى أنه يمكن الإفادة من جهود المشتغلين بالفكر الإسلامي ؛ برغم توجهاتهم الفكرية القحة ؛ كذا بجهود دارسي الفرق المتخصصين في الموضوع ؛ برغم رؤيتهم الدينية الصرفة ، والمشتغلين بعلم اللغة لأن اللغة جزء من ماهية النصوص . . وهلم جرا . فتلك المجالات جميعًا عكست صراعا أحد وأعمق وأسبق من الصراع في مجالات الفكر والثقافة واللغة . وحسبنا الكشف عن هذا الصراع وآلياته وأسبابه في سائر جوانب التراث العربي الإسلامي في المجلد السابق من المشروع . كما كان الدارسون القدامى يعكسون هذا الصراع الأعمق والأسبق على الصعيد النظري والممارسة الفعلية للدرس والبحث . وقد سبق تبيان الخلاف حول مفهوم «التأويل» بين أهل الظاهر ـ السنة ـ وأهل الباطن ـ الشيعة ـ ووصل هذا

الخلاف حول إعمال العقل والنظر إلى حد التكفير[١] كما كانت محاولات كل تيار «امتلاك اللغة» تعكس صراعاً ليس فقط بلاغياً ؛ بله إجتماعيًا ، سياسيًا ؛ وحتى انطولوجيا[٢] .

مهمتنا في هذا المبحث - إذن - هي الإفادة من سائر الدراسات السابقة بمنطلقاتها ومناهجها وحصادها المعرفي في إطار سوسيو- سياسي وسوسيو - ثقافي والخروج في النهاية بتفسير وتعليل علمي وتاريخي لهذا الصراع .سنحاول إبراز البعد السوسيو - سياسي للصراع بين السنة والشيعة والخوارج والمعتزلة في سائر أقاليم العالم الإسلامي ، كذا بين الفرق الصغرى التي انبثقت عنها ، مع إجلاء طبيعة هذا الصراع في درجته قوة أو ضعفًا باختلاف الواقع السوسيو - سياسي خلال قرنيي الإقطاعية المرتجعة والصحوة البورجوازية الثانية ؛ معللين ومفسرين ظواهره وكاشفين عن آلياته وسماته .

وإذ فطن بعض الدارسين السابقين لأهمية تلك الرؤية التي نعتمدها ؛ فقد نحوا في التطبيق نحوا مغايرا . يقول أحدهم : «الفرق جميعًا في نشأتها وتطورها هي نتاج عمل حضاري يعبر عن مواقف إنسانية ، ومن ثم محاولة فهم الوحي في لحظة تاريخية معينة وفي وضع إنساني خاص ولمصلحة اجتماعية لطبقة أو سلطة»[٣] . ويضيف : «لقد تمحور الصراع حول مسألة الإمامة - التي تحتوي سائر عقائد الفرق - في علم الكلام الذي يعد علماً تاريخيًا محضًا وليس علمًا مقدسًا أو علمًا للعقائد الدينية المجردة»[٤] .

ونحن نقر صحة هذه الرؤية ؛ لكن حين حاول الباحث تقديم الأساس الطبقي للصراع - دون إحاطة بالتاريخ - إنزلق إلى أحكام تحتاج إلى مراجعة . فعلى سبيل المثال أخطأ حين نسب آراء الفرق جميعًا إلى «الطبقة الوسطى»[٥] ، وإذا كان ذلك كذلك فكيف يكون الصراع الطبقي إذن ؟ صحيح أن العلم في الإسلام مرتبط بالطبقة الوسطى ، ثم وظف لخدمة الدعاوى السياسية ؛ إذ تبارت النظم السنية والشيعية في شراء العلماء والمفكرين وحتى الفلاسفة كي يروجوا لمشروعاتها السياسية .

لقد اشترى السنة أبا الحسن الأشعري - الذي كان معتزليًا - لتنظير مذهبهم حين عجز فقهاؤهم عن القيام بتلك المهمة . كما رحب الحمدانيون الإثني عشرية بالفارابي الفيلسوف

(١) سليمة دولة :المرجع السابق .ص ١٠٠ .

(٢) نصر حامد أبو زيد :المرجع السابق ،ص ١٦٧ .

(٣) حسن حنفي :المرجع السابق ،ص ٥٩٢ .

(٤) المصدر نفسه ،ص ٦٣٣ .

(٥) المصدر نفسه ،ص ٦٣٤ .

واستغلوا نظريته في النبوة لتأييد نظريتهم في الإمامة[1] . وتسابقت بلاطات السنة والشيعة معًا لاجتذاب ابن سينا الذي آثر البويهيين الشيعه على الغزنويين السنة[2] . وكانت جماعة إخوان الصفا ـ في نظر البعض ـ واجهة فكرية للمشروع الفاطمي الإسماعيلي . لقد جرى توظيف الفكر عمومًا لخدمة السياسة ، وصدق أبو حيان التوحيدي حين قال[3] : «الفلسفة في منزلة أعلى من الشريعة ، لأن الشريعة طلب المرضى والفلسفة طلب الأصحاء ، والأنبياء يطببون المرضى حتى لا يتزايد مرضهم وحتى يزول المرض بالعافية . .أما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض أصلاً» .

ولعل هذا يفسر حرص النظم السنية على الدفاع الظاهري عن الشريعة وتكفير الفلاسفة ؛ بينما تبنت النظم الشيعية الفلسفة وحكموا على القائلين بالظاهر بأنهم «حشوية»[4] وهذا يعني أن الفكر نفسه كان مسيسا ؛ ففكر إخوان الصفا ـ على سبيل المثال ـ لم يستهدف غرضا معرفيًا إلا من أجل خدمة السياسة على المدي الطويل ، وحسبنا ما ورد في رسائلهم عن مشروعهم السياسي في الإطاحة بالخلافة العباسية[5] والإعداد لنظام بديل ؛ لذلك وجهوا رسائلهم مبشرين بقرب ظهور[6] دولة العدل و «مجتمع الأخوان» .

في قلب العالم الإسلام كان الصراع بين السنة والشيعة على أشده في عصر الإقطاعية المرتجعه . إذ نعلم كيف كان خلفاء بني العباس يحشون أهل الحديث والأشاعرة على استجاشة العامة للبطش بالشيعة[7] . ولما قامت الدولة الفاطمية كان الشيعة الثوار يرفعون رايات الفاطميين ، وفي ظروف المحنة هاجر الكثيرون منهم إلى مصر .

بالمثل نكل العباسيون بالمعتزله ـ لالاعتقاداتهم المغايره للأشعري في علم الكلام ـ وإنما لموقفهم الفكري والدعائي والسياسي ؛ بله العسكري المؤازر للعلويين . وحسبنا أن الخليفة المتوكل جمع المعتزلة والشيعة في سجن واحد ، كما جمع بينهما الخليفة القادر حين أصدر مرسومه الشهير الخاص بإبطال علم الكلام سنة ٤٠٨ هـ[8] .

---

(١) عبد المجيد أبو الفتوح : **التاريخ السياسى والفكري للمذهب السني** ، ص ٣ .

(٢) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٢ ، ص ١٤٢ ، القاهره ١٩٥٢ .

(٣) **الإمتاع والمؤانسه** ، جـ ٢ ، ص ٥ ، بيروت ؟ ؟

(٤) في هذا الإطار جرى انفتاح الشيعة على الموروث الأجنبي في محاولة لتوظيفه لدعم وجهة نظرهم في الإمامة وإضعاف حجج خصومهم . عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : مسكويه : **تجارب الأمم** ، جـ ٢ ، ص ٤٠٨ وما بعدها ، القاهرة ١٣٣٣هـ .

(٥) **رسائل إخوان الصفا** ، جـ ٤ ، ص ١٩٨ ، القاهرة ١٩٢٨ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ١٩٨ ، ١٩٩ .

(٧) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ١٠٥ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ١٠٦ ، ١١٢ .

وفي الوقت الذي أظهر فيه البويهيون والفاطميون الشيعة تسامحًا مع فقهاء السنة ؛ كان خلفاء بغداد يهدمون مساجد الشيعة ويؤسسون على أنقاضها مساجد للسنة إرضاءً لأهل الحديث والحنابلة[١] . لم يخطيء أحد الباحثين حين فسر هذا الصراع - الذي يبدو صراعًا مذهبيًا - على أنه صراع بين البورجوازية والإقطاع[٢] ؛ إذا ما وضعنا في الاعتبار تسامح الفكر البورجوازي الليبرالي وتعصب الفكر النصي الإقطاعي . ذلك الصراع الذي انتصرت فيه الاتجاهات السنية المحافظة التي تبنت السلطة مذهبها المالكي[٣] .

وفي المشرق الإسلامي ؛ تمثل الصراع أساسًا بين الأشاعرة والمعتزلة ، وهو ما سنفرد له مجالاً في المبحث التالي . وفي تلك الظروف إقترب التشيع من الاعتزال ، نظرًا لحاجة الطرفين معًا إلى مواجهة خصومهم السنة .

كان موقف الشيعة ضعيفًا في المشرق الإسلامي الذي شهد ظهور كيانات مستقله حرصت على اكتساب مشروعيتها من الخلافة العباسية السنية ؛ كما هو الحال بالنسبة للسامانيين في بلاد ما وراء النهر والغزنويين في غزنة والهند .

وتلا ذلك تعاظم نفوذ فقهاء السنه في بلاطات هؤلاء الحكام ، فتولوا المناصب الهامة واستغلوا مكانتهم في اضطهاد خصومهم من المعتزلة والشيعة وهو حكم سبق وأكدناه خين قلنا : «وحاربوا العلماء والفلاسفه وتصدوا للفكر الحر والاجتهاد مروجين للاتجاه النصي المبرر لشرعية النظم العسكرية السيئة المستبدة»[٤] . وكثيرًا ما أثار هؤلاء الفقهاء الحكام والسلاطين - الذين كان إسلامهم سطحيًا[٥] - للبطش والتنكيل بالمعتزلة والشيعة وإحراق مساجدهم[٦] . ولا يعزى ذلك لاختلافات مذهبية بقدر ارتباطه بعوامل سوسيو - سياسية . إذ شكل الفقهاء السنة شريحة من الطبقة الأرستقراطية ؛ بينما عبر المعتزلة والشيعة عن طموحات البورجوازية وطبقة العوام[٧] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .

(٢) راجع : إبراهيم القادرى : المرجع السابق ، ص ٣٠٥ ، ألدوميلي : العلم عند العرب ، الترجمة العربية ، ص ٣٤٨ وما بعدها ، القاهره ، ١٩٦٢ .

(٣) طيب تيزيني : مشروع رؤية جديده للفكر العربي في العصر الوسيط ، ص ٣٣٩ ، دمشق ١٩٧٦ .

(٤) محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص ١٣٦ .

(٥) محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جـ٣ ، مجلد ١ ، ص ١٣١ ، القاهرة ١٩٩٢ .

(٦) أشتور . التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصور الوسطى ، الترجمه العربية ، ص ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، دمشق ١٩٨٥ .

(٧) محمود إسماعيل : المرجع السابق ، ص ١٨٨ .

لقد عبرت الأشعرية والماتريدية عن مذهب أهل السنه في أصول العقائد[1] . ولقد سيطرت الأشعرية إبان عصر الإقطاعية المرتجعة في ظل النظم المشرقية الإقطاعية العسكرية ؛ فكان معظم سلاطين المشرق يعتنقون المذهب الأشعري ـ الذي يوظف العقل بقدر لخدمة النص ـ وهذا يفسر حملاتهم الضارية ـ بأمر من الخلافة العباسية أحيانًا[2] ـ ضد خصومهم المذهبيين والسياسيين «فتتبعوا المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة . . وصلبوهم وحبسوهم ونفوهم ، وأمروا بلعنهم على المنابر . . . وصار ذلك سنة في الإسلام»[3] .

ولعل هذا يفسر ـ على الصعيد المذهبي ـ لجوء أتباع هذه الفرق إلى «التقية» ، فبعضهم اعتنق المذهب السني في الظاهر ، والبعض الآخر قام بثورات اجتماعية ضد السلاطين الذين اتهموهم بالكفر . كما يفسر على الصعيد الاجتماعي قيادة القوى البورجوازية المتشيعة حركات العوام ؛ «بحيث عكس الصراع بين التشيع والأشاعرة ـ مذهبياً ـ صراعًا اجتماعيًا»[4] .

إستمر هذا الصراع ـ بصورة أقل حدة ـ في ظل الصحوة البورجوازية الثانية ؛ خصوصًا بعد نجاح الشيعة الزيدية والمعتزلة في تأسيس الإمبراطورية البويهية في الشرق وتعاظم أمر الدولة الفاطمية الإسماعيلية في المغرب ومصر والشام واليمن ، وحرصهما معاً على نشر التشيع في المشرق . بل ونعلم أن البويهيين الزيدية سمحوا لدعاة الفاطميين الإسماعيلية بالمرور في دولتهم وساعدوهم للوصول إلى المشرق . ولاغرو ، فقد حاول هؤلاء الدعاة كسب بعض سلاطين وأمراء دول المشرق السنية إلى المذهب الإسماعيلي ، وحققوا بعض النجاحات ، كما تمكنوا من إذكاء نيران الثورات الاجتماعية التي اتشحت بلبوس التشيع .

ولعل هذا يفسر وقوع نوع من المهادنة الموقته بين المتصارعين المذهبيين في هذا العصر[5] . كما يفسر على الصعيد المذهبي حدوث تطوير في مذهب أهل السنة نحو مزيد من إعمال العقل والنظر ، كذا جنوح المذهب الشيعي ـ الذي تطرف إبان الحقبة السابقة ـ إلى

---

(١) عبد المجيد أبو الفتوح : التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني ، ص ٢٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٧ .

(٣) ابن خلدون : العبر ، جـ ٩ ، ص ٩٨ .

(٤) بطروشوفسكي : المرجع السابق ، ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .

(٥) عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٩٥ .

الاعتدال[1] ؛ فقد التحم الاعتزال بالتشيع عمومًا وأدى إلى وقوع مصالحات بين الإثني عشريه والإسماعيليه ، كذا بين الأخيرين والمعتزله «حيث وافقوهم في أكثر الأصول»[2] . إن المذهب «الماتريدي» ـ الذي سنعرض له بالدراسة في المبحث التالي ـ ظهر آنذاك ليجمع بين العقل والنقل في صيغة واحدة ؛ بحيث كانت الماتريدية أكثر عقلانية من المذهب الأشعري ـ برغم كونها مذهبًا سنيًا في الكلام ـ «فكانوا أقرب إلى المعتزلة منهم إلى الأشعرية»[3] .

بالمثل خالف بعض متكلمي المعتزلة ـ كالقاضي عبد الجبار ـ بعض آراء الشيعة الإثني عشرية والإسماعيلية ذات الطابع الغيبي ؛ كالغيبة والرجعه ؛ فقال ببطلانهما[4] .

كل ذلك ـ وغيره ـ قرائن تدلل على سوسيولوجية الفكر المذهبي .

أما في الغرب الإسلامي ؛ فقد انتشر التشيع الإسماعيلي في بلاد المغرب انتشارًا واسعًا نتيجة لتفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية في ظل الإقطاعية . لذلك لم يخطىء أحد الدارسين[5] حيث ذهب إلى أن «الرعية وجدت في الدعوة الفاطمية خلاصًا من ظلم الحكومات الجائرة» . وبعد قيام الدولة عبرت المعارضة السنية التي وصمت الفاطميين بأنهم «من أهل الشرك»[6] عن موقف الطبقة الأرستقراطية الثيوقراطية في الدفاع عن مصالحها[7] ؛ خصوصًا بعد اتباع الفاطميين سياسة جبائية مشتطة[8] ؛ فانبروا لتحريض العوام ضد الفاطميين .

ولقد ترجم هذا السخط الاجتماعي إلى «تكفير عقيدي للخصوم»[9] . خصوصًا بعد إعلان الخليفة المهدي «الجهاد لمن خالف مذهبه»[10] . ولما تفاقمت الثورات الاجتماعية

---

(١) لطالما عقدت مناظرات بين متكلمي الفرق خلال هذا العصر ، حول مسائل اعتقادية سياسية كالتقية وغيبة الإمام ؛ من أعلامها القاضي عبد الجبار المعتزلي وعبد القاهر البغدادي الأشعري والشريف المرتضي الإمامي الإثني عشري ؛ أفضت الى التقارب بين هذه المذاهب جميعًا . عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : عبد المجيد أبوالفتوح : المرجع السابق ، ص ٤٠ وما بعدها .

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٣٧٦ ، بيروت ١٩٧٣ .

(٣) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ١١١ .

(٤) القاضي عبد الجبار : المغني ، جـ ٢٠ ، ق ١ ، ص ٣٢٤ ، نقلا عن عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٤٣ .

(٥) أنظر : Onderheyden: **La Berberie Orientale Sous La Dynastie de Benou'L' Arlab**

(٦) الدباغ : معالم الإيمان ، جـ ٣ ، ص ١٨٥ ، تونس ١٣٢٠ هـ .

(٧) التفضيلات في : محمود إسماعيل : مغربيات ، ص ٦١ وما بعدها .

(٨) الفردبل : الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي ، الترجمه العربية ، ص ١٦١ ، بنغازي ١٩٦٩ .

٩) التفضيلات في : محمود إسماعيل : مغربيات ، ص ٦٥ وما بعدها .

(١٠) مجهول : كتاب الإستبصار ، ص ٢٠٥ ، الإسكندريه ، ١٩٨٥ .

اضطر الفاطميون إلى التسامح المذهبي وتوقفوا عن نشر عقائدهم بين العامة(١) ، وأمعنوا في توجيه ضرباتهم ضد الإقطاعية التيوقراطية التي مثلها فقهاء المالكية(٢) . وبعد القضاء على الثورات الاجتماعية لم يجد الفاطميون حرجًا في إعلان التسامح المذهبي ، ولم يمانعوا في عقد مناظرات بين دعاتهم وبين الفقهاء السنة . وجدير بالذكر أن هذه المناظرات كانت تدور حول أمرين أساسيين ؛ هما «الإمامة» و«حدود استعمال العقل»(٣) .

ولما خفف الفاطميون من سياستهم الجبائية ، تخلى بعض فقهاء السنة عن مذهبهم واعتنقوا المذهب الإسماعيلي ؛ فحظوا بالإقطاعات والإنعامات وتولوا المناصب القضائية والإدارية(٤) . كما انضم البعض الآخر إلى الخوارج واشتركوا في ثورة أبي يزيد الخارجي الذي انضم تحت لوائه سائر فرق الخوارج فضلا عن الكثيرين من فقهاء السنه والعوام(٥) .

ولما نزح الفاطميون إلى مصر وأوكلوا حكم المغرب إلى حلفائهم الزيريين - بعد اشتراط إرسالهم الأموال السنوية إلى القاهرة(٦) - لم يجد الأخيرون مناصًا من الاستقلال والتخلي عن المذهب الإسماعيلي ؛ بل أمعنوا في امتحان الشيعة الإسماعيلية في إفريقيا . يقول الدباغ(٧) : «هجم أهل القيروان على هؤلاء الأشرار بعد ما تولى المعز بن باديس فقتلوهم عن آخرهم» .

لذلك ؛ نرى أن الصراع السني الإسماعيلي لم يكن فحسب «صراعًا بين فكر حر طيق - الفكر الإسماعيلي - وسنة ضيقة جامدة»(٨) : بل كان أيضًا صراعًا سوسيو- سياسيا(٩) كما كان الحال في الشرق(١٠) ؛ حيث تعاظم خلال الحقبة الإقطاعية وخفت حدته بتأثير الصحوة

---

(١) Ivanow : **Ismaili Tradilion Concerning The rise of The Fatimids**, P. 123 , Bombey, 1942 .

(٢) عن نصوص هامه حول هذا الموضوع ؛ راجع : أبو العرب تميم . طبقات علماء إفريقية ، ص ٩٨ وما بعدها ، باريس ١٩١٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٠ .

(٤) محمود إسماعيل : **مغربيات** ، ص ٧٤ .

(٥) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : المرجع السابق ، ص ٧٨ وما بعدها ، عبد العزيز المجدوب : **الصراع المذهبي في إفريقية الى قيام الدولة الزيريه** ، تونس ١٩٨٥ .

(٦) أمر المعز لدين الفاطمي تابعه المعز بن باريس « بألا يرفع الجبابة عن أهل البادية » . أنظر : عبد العزيز المجدوب : نفسه ، ص ٢٢١ .

(٧) **معالم الإيمان** ، جـ ٣ ، ص ٢٣ . - رسالة ماجستير - مخطوطه ،

(٨) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ٢٣٠ .

(٩) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : فاطمه بلهوارى : **الفاطميون وحركات المعارضه فى المغرب الإسلامى** - رسالة ماجستير - مخطوطه ،

(١٠) عبد العزيز المجدوب : المرجع السابق ، ص ٢٣٨ .

البورجوازية الثانية .

أما عن التشيع الزيدي ؛ فقد نجح أتباعه في تأسيس دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى سنة ١٧٢ هـ بالتعاون مع المعتزلة . والملاحظ أن الأدارسة الأوائل تسامحوا إلى أبعد الحدود مع أصحاب المذاهب الأخرى ؛ فلم يسفروا قط عن عقائدهم المذهبية ؛ بل لم يجدوا حرجًا في جعل المعاملات والعبادات في دولتهم وفق الفقة المالكي[(١)] .

لكن هذا التسامح المذهبي اختفى خلال عصر الإقطاعية المرتجعة[(٢)] ؛ فقد تعصب الأدارسة للمذهب الزيدي وحملت نقودهم شعارات علوية[(٣)] خلت منها في العصر السابق[(٤)] . كما نعتوا أنفسهم بألقاب علوية[(٥)] ؛ الأمر الذي أثار ثائرة الفرق الأخرى كالسنة والخوارج . ولم يتقاعس الأدارسة عن محق حركات المعارضه وإرغام أصحاب المذاهب الأخرى على اعتناق المذهب الزيدي[(٦)] .

وقد تمخضت هذه السياسة عن صراعات زيدية سنية في السوس الأقصى[(٧)] ، وأخرى زيدية إعتزالية أسفرت عن نجاح المعتزلة - بعد ثورات دامية - في التخلي عن ولائهم للأدارسة وكونوا كيانات جيبية مستقلة[(٨)] .

وفي عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ كانت دولة الأدارسة قد ضعفت وهرمت وأصبحت مسرحا للصراع الفاطمي - الأموي ؛ وما يعنينا أن الأدارسة الأواخر لم يقيموا وزنا للعامل المذهبي ؛ فكثيراً ما شايعوا أمويي الأندلس - السنة - ضد الفاطميين الشيعة[(٩)] .

أما عن الصراع السني - الشيعي في الأندلس ؛ فمعلوم أن التشيع وجد طريقه إلى الأندلس منذ عصر الولاة ، حيث نزح إليها بعض الشيعة هربا من الاضطهاد الأموي . وفي ظل

---

(١) راجع التفضيلات فى : محمود إسماعيل : **دولة الإدارسة بالمغرب الأقصى** ، الكويت ١٩٨٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٩١ ، ٩٢ .

(٣) أنظر : Eustache : **Compus des Dirhams Idrisides Contemporains**, P. 199,200, Paris, 1970.

(٤) Ibid, P. 280 .

(٥) Ibid, P. 200 .

(٦) مما يدل على هذا التعصب المذهبى ، ما نقش على العملة ؛ كعبارة « على خير الناس ؛ كره من كره ورضى من رضى »
انظر : **Eustache** . Op. cit. P. 155 .

(٧) محمود إسماعيل : **دولة الأدارسه** ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ١٣ .

(٩) راجع : المرجع السابق ، الفصل المعنون « **الصراع الفاطمى الأموى فى المغرب الأقصى** » .

الإمارة الأموية بالأندلس ؛ لاقى الشيعة عنتا شديداً[١] ؛ الأمر الذي قرب بين الشيعة والمعتزلة .

وفي عصر الإقطاعية المرتجعة ؛ امتزج المذهبان بالتصوف وعبرا عن موقف المعارضة ؛ كما هو الحال بالنسبة لحركة ابن مسرة التي قمعها أمراء قرطبة بعنف[٢] وضراوة . وفي ظل الصحوة البورجوازية الثانية ؛ تسامح خلفاء قرطبة مع سائر المذاهب ؛ حتى لقد سمح الخليفة الناصر بعودة ابن مسرة ـ الذي كان قد هرب إلى الشرق ـ وأحسن معاملته[٣] .

مما سبق يتضح أن الاعتزال كان قاسمًا مشتركًا فكريًا وسياسيًا في حركات المعارضة الشيعية والخارجية في الغرب الإسلامي ؛ على غرار ما جرى في الشرق . وقد سبق إثبات أن المعتزلة فرقة كلامية وسياسية في آن[٤] . وأوضحنا كيف انتشرت آراؤهم في المغرب حيث عرفوا باسم «الواصلية» وتعرضوا إبان عصر الإقطاعية المرتجعة لاضطهاد السنة في إفريقية «حتى كان السني يعزف عن السير في جنازة المعتزلي»[٥] . بالمثل كان المعتزلي يتبرأ من أهل السنه «حتى لو كانوا من آبائهم وأبنائهم أو إخوانهم أو عشيرتهم»[٦] . وقد جادلوهم في ذات القضايا التي أثاروها في الشرق مثل ماهية الله وصفاته وخلق القرآن ومسئولية العبد عن أفعاله ؛ وكلها قضايا ذات بعد سياسي[٧] . وليس أدل على تأثير الإقطاعية في التعصب من انزلاق المعتزلة إلى تكفير الخصوم[٨] ؛ فضلا عن التزام « التقية » فعولوا على الاستتار[٩] .ما انتشر مذهبهم في المغرب الأوسط وشكلوا أقلية لعبت دوراً سياسيًا معارضًا في الدولة الرستمية الإباضية . ولسوف نعرض له بعد قليل . وفي المغرب الأقصى ؛ سبق تبيان اختلافهم مع الشيعة الزيدية أولا ثم انضمامهم إلى المعارضة فيما بعد . أما عن الصراع بين خوارج المغرب والأندلس وبين المذاهب الأخرى ؛ فكان بالمثل ذا أساس سوسيو ـ سياسي ذي مسحة مذهبية .

فالخوارج الصفرية وقعوا في صراع مع الإباضية وكذا مع المعتزلة داخل دولة بني مدرار ؛

(١) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود علي مكى : **التشيع فى الأندلس إلى نهاية ملوك الطوائف** ؛ صحيفة المعهد المصرى للدراسات الإسلاميه ، مجلد ٢ ، مدريد ، ١٩٥٤ .

(٢) إبراهيم القادرى : المرجع السابق ، ص ٢٩٩ وما بعدها .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٠٥ .

(٤) أنظر : محمود إسماعيل : مغربيات ، ص ١٢٤ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٣٠ .

(٦) نفسه المرجع والصفحة ..

(٧) نفس المرجع والصفحة .

(٨) المالكى : **رياض النفوس** ، جـ ١ ، ص ١٢١ ، القاهره ١٩٥١ ، الدباغ : المرجع السابق ، جـ ٢ . ص ٨٦ ,

(٩) محمود إسماعيل : مغربيات ، ص ١٣٣ ، ١٣٤ ,

ولم يعترفوا بإمامة المدراريين . وكان الإباضية يدفعون زكاة أموالهم لشيوخ الإباضية في الدولة الرستمية ؛ كما كان المعتزلة يرسلونها إلى شيوخهم في الدولة الإدريسية . ناهيك بالتنافس بين دول المغربين الأقصى والأوسط حول تجارة السودان ؛ الأمر الذي فجر الصراعات الطائفية في الداخل[١] والعنصرية[٢] بين هذه الدول ؛ لأسباب سوسيو - سياسية .

ولنفس الأسباب شب الخلاف المذهبي داخل دولة بني رستم الإباضية ؛ فقد أسفر الصراع حول الإمامة وسياسة الأئمة المخالفة لتعاليم المذهب الإباضي عن ظهور انشقاقات مذهبية ؛ فكان الأئمة وأتباعهم إباضية «وهبية» ، أما المعارضه فقد مثلها «النكار» و«النفاثية» و«السمحية» وغيرهم . يقول أحد المؤرخين[٣] : «كثرت الآراء والأقوال ، وانتحل البحث في المذاهب وعظم الجدل حول مسألة الإمامة ؛ فقام كل فريق يطلب الاختصاص بها ، ويدعي أنه أولى وأحق بها ، ويقيم في ذلك الحجج والأدلة» .

لم يقتصر هذا الجدل على فرق الإباضية ؛ بل شارك فيه المعتزلة والشيعة والسنة والخوارج الصفرية ؛ كنتيجة منطقية لسيادة الإقطاعية . فقد شهدت تاهرت - عاصمة الرستميين - مناظرات بين هذه الفرق جميعًا اتخذت مظهراً فقهيًا وكلاميًا يعبر عن صراع سوسيو - سياسي . إذ طرقت قضايا العدل والتوحيد والإمامة وخلق القرآن والذات والصفات وغيرها من المسائل التي بزفيها لمعتزلة خصومهم فكريًا ؛ الأمر الذي أفضى إلي تسرب معتقداتهم لفرق المعارضة . ولا غرو فقد حدث تداخل بين المذاهب ؛ حتى لقد نعت بعضها «بمعتزلة الخوارج» و«إباضية الصفرية»[٤] . . إلخ .

كما شاعت ظاهرة «التكفير» بين الفرق المتصارعة وتاهت معالم المذهب الإباضي بين آراء الفرق الأخرى[٥] التي ائتلفت فيما بينها «لتبييت خبر الإباضية»[٦] . وهذا

---

(١) عن مزيد من المعلومات ، راجع : محمود إسماعيل : الخوارج فى بلاد المغرب ، ص ١١٢ وما بعدها .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ وما بعدها .
(٣) النفوسى : الأزهار الرياضية ، جـ ٢ ، ص ١١٥ ، بدون تاريخ .
(٤) ابن خلدون : العبر ، جـ ٦ ، ص ٢٦٩ .
(٥) الشماخى : كتاب السير ، ص ١٧٠ ، القاهره ، طبع حجر .
(٦) ابن الصغير : سيرة الأئمة الرستميين ، ص ٤٢ ، الجزائر ١٩٠٥ .

يعني تحول الصراع باللسان إلى صراع بالسنان[١] ؛ وقد أسفر عنه استقلال معظم أقاليم الدولة الرستمية عن تاهرت العاصمة ؛ حتى سقطت في النهاية على يد الفاطميه عام ٢٩٦ هـ .

وبعد قيام الدولة الفاطمية وتوسعها في المغرب إتحدت سائر الفرق الإباضية والصفرية مع أهل السنة ، وشنوا حروبًا ضارية ضد الفاطميين ؛ قادها زعماء من الخوارج الصفرية ـ كالشاكر لله المدراري[٢] ومن الإباضية ـ كأبي يزيد مخلد بن كيداد[٣] ـ لإحياء دول الخوارج في المغرب . وإذ فشلت في تحقيق ذلك ، فقد نجحت في إرغام الفاطميين على التخلي عن سياستهم الجبائية المشتطة .

قصارى القول ـ أن الصراعات المذهبية داخل دول المغرب ، واندلاع الحروب بين هذه الدول ؛ لا يرجع لأسباب إيديولوجية ؛ بقدر ما يرجع لعوامل سوسيو ـ سياسية .

وفي الدولة الأموية بالأندلس ؛ تفاقمت ظاهرة الصراع المذهبي ذي البعد الاجتماعي خصوصًا في أواخر عصر الإمارة كنتيجة لسيادة الإقطاعية . إذ شهدت الأندلس طوائف مذهبية شتى ـ شأنها شأن بلاد المغرب والشرق ـ فقد عاشت فيها أقلية صفرية اضطر بعض أفرادها إلى التخلي عن مذهبهم أو التزام التقية[٤] . بالمثل وجدت أقلية من الخوارج الإباضية جرى اضطهادها في عصر سيادة الإقطاعية أيضًا[٥] . كذلك اضطهد أمويو الأندلس المعتزلة والشيعة ؛ الأمر الذي وحّد بينهما في مذهب واحد ممتزج بالتصوف لمواجهة الأخطار المحدقة .

وفي عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ اتبع خلفاء قرطبه سياسة التسامح المذهبي خصوصًا مع الخوارج ؛ نكاية في العباسيين السنة والفاطميين الشيعة ؛ وهذا يعني أن السياسة جبّت المذهبية وهو أمر لا يخلو من دلالة على أصالة البعد الاجتماعي ووجاهته في تفسير الصراع المذهبي في العالم الإسلامي .

---

(١) بحاز إبراهيم بكير : المرجع السابق ، ص ٣٣٠ .
(٢) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : **الخوارج في بلاد المغرب** ، ص ٢١٩ وما بعدها .
(٣) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : المصدر نفسه ، ص ٢٣٥ وما بعدها .
(٤) ابن حزم : **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، جـ ٤ ص ١٨٩ ، ١٩٠ ، القاهرة ١٣٤٦ هـ .
(٥) راجع : محمود إسماعيل : **الخوارج في بلاد المغرب** ، ص ٢٠٣ وما بعدها .

٢

علـــــم الكلام

أ- مدخــــل

سبق وعرضنا لنشأة علم الكلام في الجزء الأول من المشروع ؛ باعتباره إنجازًا من إنجازات عصر التأسيس ـ أو عصر التدوين ـ الذي كان بدوره نتيجة إفرازات الصحوة البورجوازية الأولى[1] . وقد أثبتنا كيف ولماذا كان المعتزله وحدهم هم مؤسسو هذا العلم باعتبارهم شريحة من شرائح البورجوازية . كذا عزوف «أهل الحديث» عن القيام بدور في هذا الصدد واكتفائهم بإلصاق تهم التكفير على خصومهم المعتزلة معبرين فكريًا عن الإقطاعية الهزيلة التي مارست وجودًا شاحبًا في هذا العصر . ولم يقدر لأهل السنة عمومًا تقديم صيغة كلامية متسقة إلا في العصر التالي ـ عصر الإقطاعية المرتجعة ـ على يد الأشعري ومدرسته .

تتمحور مهمتنا في هذا المبحث حول مواصلة عرض تطور علم الكلام خلال الفترة مابين منتصف القرن الثالث ومنتصف القرن الخامس الهجرى لإبراز تأثيرالواقع السوسيو ـ سياسي في صيرورة هذا العلم الذي كان أكثر العلوم تعبيرًا عن الفكر الإسلامي . ولسوف نلاحظ بونًا شاسعًا بين معطيات القرن الأول من هذه الفترة ـ من منتصف القرن الثالث إلى حول منتصف القرن الرابع الهجرى ـ الذي سادته الإقطاعية وبين معطيات القرن التالي الذي شهد الصحوة البورجوازية الثانية والأخيرة في التاريخ الإسلامي .

لم يكن جزافًا أن يسود الاتجاه النصي خلال العصر الأول ، والاتجاه الليبرالي خلال العصر التالي . بمعنى أن الصراع السوسيو ـ سياسي عكس تأثيره على علم الكلام بما يحفزنا

(١) انظر : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جزء ١ ، ص ١٩٠ وما بعدها .

على دراسة منحنيات صيرورته في جزره ومده، في نكوصه وتطوره لبرهنة البعد السوسيولوجي في تلك المسيرة. مثلت الأشعرية والماتريدية التيار السني النصي؛ بذات الدرجة التي مثل فيها المعتزلة - بامتياز - التيار الليبرالي؛ أما عن فرق المعارضة الأخرى - كالشيعة والخوارج - فقد أخذت في الغالب الأعم بآراء الاعتزال؛ كما أوضحنا في المبحث السابق.

وفي كل الأحوال: إزدهر علم الكلام من خلال صراع الأفكار وتراكمت معارفه كميًا؛ بما أفضى إلى تحول كيفي يتمثل في ظهور الفلسفة الإسلامية التي ولدت من رحم علم الكلام.

قبل برهنة تلك الأحكام؛ من المفيد أن نعرض في هذا التمهيد لعدة قضايا وإشكاليات تتعلق بهذا العلم؛ منها إشكالية المصطلح، وإشكالية أصالته أو كونه علمًا دخيلاً، كذا إشكالية ما إذا كان هذا العلم عقيديًا صرفًا؛ أم سياسيًا، وأخيرًا إشكالية الخلاف حول تقويمه؛ بالكشف عن إيجابياته وسلبياته وتبيان مدى تأثيره في تشكيل العقل العربي؛ إن جاز التعبير.

بخصوص مصطلح «علم الكلام»؛ نلاحظ اختلافات بين الدارسين القدامى والمحدثين حول تعريفه. وهي تعبر - في نظرنا - عن طبيعة «مخيال» هؤلاء الدارسين ومنطلقاتهم الفكرية ومناهجهم وغاياتهم التي هي - في التحليل الأخير - نتيجة أوضاع سوسيو- سياسية. فعلى الرغم من ريادة المعتزلة في تأسيس هذا العلم؛ يحاول أهله السنة طمس الحقيقة ونسبتها إليهم. يقول الغزالي - الأشعري المذهب - «نشأ علم الكلام لحفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدع . . . فأنشأ الله طائفة المتكلمين وحرك دعاويهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف أهل السنة المأثورة، ومنه نشأ علم الكلام وأهله»[1].

تكشف «قراءة» النص عن مضمون مغاير لظاهره؛ إذ يفيد دخول أهل السنة ميدان علم الكلام كرد فعل «لتشويش أهل البدع» الذين هم المعتزلة في نظر الغزالي. كما يحاول أن يغالط حقائق التاريخ؛ فيزعم أن «الله أنشأ طائفة المتكلمين» لدحض آراء «أهل البدعة المحدثة».

ومن الغريب أن يقع ابن خلدون - وهو المؤرخ المحقق - في ذات المنزلق؛ فيرد ريادة علم

(١) الغزالي. **المنقذ من الضلال**، ص ٦، ٧، القاهرة ١٣٠٩

الكلام إلى أهل السنة أيضًا . يقول : «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[1] .

وبغض النظر عن أحكام القيمة التي حفزت ابن خلدون إلى نعت خصوم أهل السنة «بالمبتدعة» و«المنحرفين» ، فإن فحوى النص يتضمن أسبقية المعتزلة في تأسيس علم الكلام . يفهم ذلك من لفظة «الرد» التي تفصح عن إقبال أهل السنة على هذا العلم بعد أن ظهر في وقت أسبق .

ويبدو أن الإشكالية كانت مطروحة قبل عصري الغزالي وابن خلدون . لمن قصب السبق؟ يفهم ذلك من لغة خطاب الخياط المعتزلي في النص التالي ؛ حيث يجزم بالنشأة الاعتزالية في صيغة حاسمة «التعلم أن الكلام لهم ـ المعتزلة ـ دون سواهم»[2] .

ونظرًا لأن الفرق الإسلامية كانت تكفر بعضها البعض وتعتبر كل فرقة نفسها «الفرقة الناجية» في مقابل «أهل الأهواء والبدع» ؛ لم يعترف أهل السنة ـ خصوصًا ـ بالمعتزلة وأفضالهم في تأسيس هذاالعلم المهم . لقد صادروا على خصومهم الذين بزوهم فكريًا فحاولوا دحض آرائهم عن طريق نفي انتسابهم إلى الفكر الإسلامي . وهنا يصدق حكم أحد الدارسين[3] : «كان لفظ المتكلمين يطلق أول الأمر على كل من نظر في مسائل العقائد ، وأصبح بعد ذلك يطلق خاصة على المتكلمين الذين يخالفون المعتزلة ويتبعون مذهب أهل السنة» .

لم يكن الخلاف حول مسألة الريادة في علم الكلام من منطلق فكري أو حتى عقيدي بحت ؛ بل « انطلق من منطلقات واقعية إجتماعية ؛ إذ ترجع جزوره إلى مواقع أصحاب هذه الأفكار في التركيب الإجتماعي لمجتمعهم»[4] .

وكان علم الكلام ميدانًا من مادين الصراع بين المعتزلة والأشاعرة ؛ « فكانت نشأته إعتزالية وجاءت الأشعرية رد فعل»[5] .

أسس المعتزلة علم الكلام للبرهنة على بطلان معتقدات «أهل الحديث» الذين يرون في

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٦٦ .
(٢) الخياط : الانتصار في الرد على ابن الراوندي الملحد ، ص ٧٢ ، ليبزج ١٩٢٥ .
(٣) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، الترجمه العربيه ، ص ٩٦ ، القاهره ؟ ؟
(٤) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٨٤٨ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٨٤٣ ، ٨٥١ .

ظاهر الوحي مبدأ لا يقبل المناقشة ؛ بينما ذهب المعتزلة «إلى اعتباره موضوع برهنة»[١] . وهذا يعني أن منهج أهل الحديث لم يسفر قط عن أفكار كلامية ؛ إذ لم تظهر هذه الأفكار تاريخيًا إلا في النهاية عندما حددتها الأشعرية في مذهب متسق كرد فعل على سائر الفرق الأولى»[٢] .

وبغض النظر عن المبالغة في تقدير مذهب الأشعري «كمذهب متسق» ، وعن خطأ القول بأنه «رد فعل على سائر الفرق الأولى» ؛ لأن هذه الفرق لم تؤسس فكرًا يمكن اعتباره «كلامًا» ؛ باستثناء المعتزلة ؛ إلا أن النص جد هام في تحديد أسبقية الاعتزال من ناحية وفي الكشف عن «آلية» هامة في تاريخ الفكر السني وهي آلية «رد الفعل» على الصعيد الفكري ؛ إذا ما وضعنا في الاعتبار أن أهل السنة الذين احتكروا الخلافة ـ حتى ذلك الحين ـ لم يشاءوا تغيير «الأمر الواقع» . بينما اتسمت سياسات قوى المعارضة بالحركية و«الدينامية» لتغيير هذا الواقع بفكره السائد . لذلك لم يخطىء أحد الدارسين حين كتب عن «الثابت والمتحول» في الفكر الإسلامي ، وأناط المتحولات بقوى المعارضة التي كان المعتزلة متكلميها بامتياز .

ضمن هذا السياق نلج الإشكالية التالية عن مدى إفادة قوى التغيير من الموروث الفكري الأجنبي .

أفاد المعتزلة بحق من هذا الموروث في تنظير كلامهم ، في مرحلة تالية لتاريخ تأسيس العلم الذي نرى أنه نشأ نشأة داخلية صرفة من خلال صراع سوسيو ـ سياسي . هنا تسقط دعاوى بعض الدارسين الذين زعموا تأثر هذا العلم في نشأته بهذا الموروث .

يقول أحدهم[٣] : إن ظهور هذا العلم مرتبط بتأثير «الهرمسية» ، وهو حكم يدحضه تاريخ النشأة قبل بداية حركة الترجمة . هذا فضلا عما تميز به فكر المعتزلة من عقلانية لا تتسق وتعاليم «الهرمسية» الغنوصية الإشراقية الصوفية . وإن كان ثمة تأثير لها فلم يحدث إلا إبان عصر الإقطاعية المرتجعة وفي نطاق محدود جدًا . ويرى الباحث أن تعاليم الهرمسية سبقت المنطق الأرسطي في ولوج باب الثقافة الإسلامية ، وأن العقل الأرسطي لم يظهر في هذه الثقافة قبل القرن الرابع الهجرى[٤] ؛ ففُتح الباب من ثم لسيادة «الهرمسية» لتهدد الفكر

---

(١) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ١٠٠ .
(٢) حسن حنفي : المرجع السابق ، ص ٥٨٧ .
(٣) أنظر : محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ١٩٩ .
(٤) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ، ص ٢٢١ .

الديني السني والمعتزلي معًا[١] .

وليس أدل على خطأ هذا الحكم مما ذكره الباحث نفسه من أحكام أخرى مغايرة . يقول : «إستعان المعتزلة والسنة معًا بالفلسفة اليونانية لمواجهة «الغنوص» . لذلك عمد المأمون إلى ترجمة اليونانيات العقلانية»[٢] . فترجم أبو بشر متى بن يونس كتاب «البرهان» لأرسطو[٣] ؛ مما شجع على «وجود الاتجاه البرهاني في عصر المأمون في إطار استراتيجية عامة تهدف إلى تنصيب العقل حكمًا في النزاعات الدينية والإديولوجية»[٤] . معنى ذلك حسب قوله أن «كتب أرسطو بدأت تترجم إبتداء من عام ٢٠٠ هـ»[٥] . وجرى توظيفها على يد المعتزلة في عهد المأمون ـ كما ذهب من قبل[٦] ـ فكيف يتسق ذلك مع حكمه السابق عن غياب أرسطو عن ساحة الفكر العربي حتى القرن الرابع الهجرى؟

ما يعنينا أكثر ، هو قوله بتوظيف المعتزلة الأوائل هذا «الموروث العقلي» لمواجهة المانوية[٧] ، وهو حكم يناقض قوله بأن الجبائي المعتزلي ـ من المعتزلة الأوائل ـ «ردَّ قواعد أرسطو وزعزعها»[٨] .

هذا التناقض يكشف في النهاية عن غياب الموروث الأجنبي تمامًا إبان مرحلة نشأة علم الكلام ، سواء أكان غنوصيًا أو عقلانيًا . كذا عن عدم تأثر المعتزلة بالهرمسية إلا في بعض آراء بعض رجالات المعتزلة إبان محنتهم خلال مرحلة المد السني . أما تأثرهم بعقلانية أرسطو فقد حدث في مرحلة تالية[٩] ؛ حين أتت حركة الترجمة أكلها وأصبح التراث اليوناني ـ بعد درسه وتمثله ـ جزءاً متداخلاً في الثقافة الإسلامية[١٠] .

بديهي أن يفيد المعتزلة الأواخر ـ لا الأوائل ـ وحدهم ـ وليس أهل السنة أيضًا ـ من

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٣١ .
(٢) نفس المرجع والصفحه .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٥٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٢٥ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٣٤ .
(٦) يدعم هذا الحكم بقول للإمام الشافعي « ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم الى لسان أرسطا ليس» . المصدر نفسه ، ص ٢٥٩ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٢٣
(٨) المصدر نفسه ، ص ٢٣٤ .
(٩) أوليري دي لاسي : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، الترجمة العربية ، ص ١٤٧ ، القاهره ؟؟
(١٠) عبد الرحمن بدوي «مترجم» : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية . مقال : هنريش بيكر : تراث الأوائل في الشرق والغرب ، ص ١٧ ، بيروت ١٩٨٠ .

عقلانية أرسطو في تنظير مذهبهم[1] . يقول جولدتسيهر[2] : «أثرت الفلسفة الإغريقية في الأفكار الدينية ـ في مرحلة متأخرة ـ بصورة توفيقية بين هذه الفلسفة والإسلام» .

نشأة علم الكلام إذن ، إسلامية خالصة دون أدنى تأثير أجنبي . وفي ذلك يصدق قول أحد الدارسين الثقاة : «نشأ علم الكلام نشأة داخلية دون أن يتأثر بمؤثرات أجنبية ؛ لذلك فهو أكثر تعبيراً من الفلسفة عن الفكر الإسلامي ، وهو الذي ظهرت فيه أصالة المسلمين ؛ فكان تصويراً لأحداث الواقع وتطوره . ويعد الترجمة تأثر علم الكلام بالحضارات الأخرى ؛ مما ساعد على تطوير آراء الفرق الكلامية وخفف من وطأة العقائد وأدخل العقل في التفكير . . . علم الكلام إذن ليس علم تاريخ مقدس ، ويخطىء من يوحد بينه وبين العقيدة الدينية ؛ فهناك فرق كبير بينهما . علم الكلام محاولات إجتهادية لفهم العقيدة أو تنظيرها ، وتخضع هذه المحاولات للظروف التاريخية وللأحداث السياسية وللغة العصر ومستوى الثقافة»[3] .

ومعلوم أن اللغة والثقافة في نشأتهما وتطورهما نتاج أوضاع اجتماعية . هذا ما أثبتناه في دراسة سابقة لسائر العلوم والفنون والأداب[4] . فمناهج اللغويين والنحاة والمفاهيم والآليات الذهنية التي استعملوها كانت هي ذات المناهج التي اعتمدتها سائر العلوم الأخرى[5] . واختلاف المدارس في هذا الصدد ما بين نصية وليبرالية كان يسري عليها . وحق لأحد الدارسين القول : «إن الهم الإيديولوجي يلون المباحث الكلامية كلها بأساليب الإديولوجيا وطرقها إلى النظر في الموضوعات ومعالجتها . . وإلى هذا كله تضاف طرق «البيان » ومناهجه وحمله للخلاف إلى ساحة النحو والبلاغه وأقوال أهل اللسان جملة»[6] .

ينسحب ذلك كله على علم الكلام ؛ إذ ارتبطت نشأته بالفقه والسياسة ـ لا بالدين ـ بمالهما من طبيعة سوسيو ـ سياسية خاصة . ولم يخطىء أحد الدارسين حين ذهب إلى

(١) المصدر نفسه ، مقال : جولديستهر : **موقف أهل السنة القدماء من علم الأوائل** ، ص ١٢٤ .
(٢) **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، ص ٩٩ .
(٣) حسن حنفي : المرجع السابق ، ص ٦٣١ .
(٤) أنظر : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلاميا** ، جـ ١ ص ١٦٢ وما بعدها ، المجلد الثاني من الجزء الثاني من المشروع .
(٥) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٧٦ .
(٦) سعيد بنسعيد : **الخطاب الأشعري** ، ص ٨٢ ، بيروت ، ١٩٩٢ .

اختلاط علم الكلام في نشأته بالفقه ، وفي تطوره «كانت المسائل الفقهية في ثنايا علم الكلام»[1] ولم يتحرر من تأثير الفقه إلا على أيدي المعتزلة الأواخر[2] .

ومعلوم أن قضايا الفقه ذات دلالات سياسية واضحة ؛ فمسائل «الحلال والحرام» واختلاف المعتزلة والأشاعرة بصددهما خضع للخلاف السياسي . إذ جوز الأشاعرة ـ على سبيل المثال ـ أكل المال الحرام لأنه رزق مقدر لآكله ؛ بينما حرمه المعتزلة باعتباره رزقا للغير . يعكس هذا الموقف سياسيًا تبرير السنة ظلم الحاكم للرعية ، وتقويم المعتزلة الإمام الجائر[3] . وهذا يقود إلى الإشكالية الخاصة بصلة علم الكلام بالسياسة . لم تنفصل السياسة عن علم الكلام قط ؛ فمبحث «الإمامة» يعد أهم مباحثه ، وجل قضاياه ـ حتى الميتافيزيقية ـ كانت تتخلق في «مملكة الأرض» لا في «مملكة السماء» !! . ولم يجر تكفير الأشاعرة خصومهم لخلاف عقدي أو لاجتهاد ظني ؛ بل من أجل أهداف سياسية . ولاغرو ؛ فقد امتحن المعتزلة ـ بعد أن وجهوا الخلافة العباسية في عهود العباسيين الأوائل - أهل السنة ، ورد عليهم الأشاعرة بالمثل منذ خلافة المتوكل . لذلك كان السباق حول امتلاك تفسير الوحي بين الخصمين غطاءً لصراع أعمق حول امتلاك السلطة . وكان من مظاهر ذلك «تلفيق تهم سياسية» للمعتزلة من لدن خصومهم «المحتكرين لتفسير الوحي والمتحدث الرسمي باسمه» على حد تعبير أحد الدارسين النابهين[4] . ولاغرو فقد طورد المعتزلة في عصر سيادة الإقطاعية المرتجعة «وشبههم الأشعري بالنصارى والمجوس بل رماهم بالكفر أحيانًا»[5] لوقوفهم سياسيًا إلى جانب الشيعة الذين أحرزوا انتصارات سياسية ؛ فأقاموا دولا استهدفت إسقاط الخلافة السنية .

في هذا الإطار يمكن حلحلة إشكالية أخرى تتعلق بعلم الكلام ؛ وهي الموقف من العقل والنقل في اجتهادات المتكلمة . لقد أخذ المعتزلة بالعقل ـ إلى أبعد الحدود ـ في تفسير الوحي و«عقلنة الإيمان» في محاولة لزعزعة السلطة السنية بطريقة شرعية ، وعالجوا مسائل غاية في الأهمية ـ فكريًا ومنهجيًا ـ كالشك في المأثور والسببية والحتمية وغيرها[6] . فالعقل عندهم مصدر المعرفة وأداتها «فهو القوة على اكتساب العلم»[7] ؛ بل «هو العلم ذاته»[8] . هذا على

(١) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٢ ، ص ٥١ .
(٢) نفس المرجع والصفحة .
(٣) عبد الحميد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٣٧ .
(٤) أنظر : حسن حنفي : المرجع السابق ، ص ٥٨٨ .
(٥) الأشعري : الإبانه عن أصول الديانه ، ص ٦ ، ٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٥٦ ، القاهره ؟ ؟
(٦) راجع التفصيلات في : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جـ ١ ص ٩٣ وما بعدها .
(٧) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ، ص ٤٨٠ ، القاهرة ١٩٦٩ .
(٨) المصدر نفسه جـ ٢ ، ص ٤٩٠ .

الصعيد النظري . وعلى المستوى العملي ؛ ذهبوا إلى أنه معيار الحسن والقبح في التشريع[1] الذي يمس حياة الإنسان بالدرجة الأولى[2] . وفي رأي أحد الباحثين أن هذا الرأي ينطوي على رؤية مادية ؛ حيث ينصب التقويم على ما هو قائم وموجود وجوداً موضوعيًا لا ما هو شرعي[3] .

أما الأشاعره ؛ فبرغم نهج الأشعري منهج مدرسة «أهل الحديث»[4] ؛ إلا أنه اضطر اضطراراً إلى اعتماد العقل بدرجة ما لمواجهة خصومه[5] . ومعلوم أنه كان معتزليًا قبل تصديه لتنظير مذهب أهل السنة . لذلك كان توظيفه للعقل توظيفًا تبريريًا لظاهر النص ؛ فقد رفض التأويل بالكلية وتمسك بالظاهر واعتبر الباطن كفراً[6] . ومع ذلك لم يسلم من أهل الحديث أو الحنابله الذين ثارت ثائرتهم ضده[7] . كما اضطر تلامذته أيضًا إلى مزيد من العقلانية تحت تأثير الصحوة البورجوازية الثانية ؛ حتى أن المذهب الماتريدي الذي ولد من رحم الأشعرية ـ خلال ذلك العصر ـ أصبح أقرب إلى الإعتزال منه إلى الأشعرية ؛ كما سنوضح في موضعه من المبحث .

كل ذلك دليل لا يرقى إليه الشك على سوسيولوجية الفكر ؛ في مناهجه وآلياته ومعارفه . وفي مجال الأخلاق ؛ لم تفرد في علم الكلام مباحث خاصة عن الأخلاق . لكن من خلال طرحه لمسائل عن الخير والشر ، ودرجة تحكيم العقل بصددهما ؛ نستطيع أن نقف على مواقف وآراء تدخل في صميم الأخلاق .

فمسألة الخير والشر وإن بدت ذات شكل لاهوتي ظاهري[8] ، إلا أن آراء المعتزلة والأشاعرة بصددها يستشف منها موقف سوسيو ـ سياسي ؛ برغم صدوره عن «الميتافيزيقا»[9] .

تنبثق الأخلاق عند المعتزلة ؛ من نزعتهم العقلانية ؛ حيث ردوا الحسن والقبح إلى

---

(١) الشهرستاني : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٥٥ ، ٦٠ .

(٢) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٨٠٣ .

٣) المصدر نفسه ، ص ٨١٢ .

(٤) يقول الأشعري : « قولنا الذي نقول به التمسك بكتاب الله وسنة نبيه وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، وبما عليه أحمد بن حنبل » . انظر : آدم متيز : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٢ .

(٥) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٤ ، ص ٦٥ ، القاهرة ١٩٦٤ .

(٦) عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٢٢ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٣ .

(٨) أحمد صبحى . **الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى** ، ص ١٦ ، بيروت ١٩٩٢ .

(٩) نفسه ، ص ٢٩ .

العقل لا الشرع ؛ فطرحوا لذلك مقولة القبح والحسن العقليين «لأن الوحي لا يثبت للأفعال قيمتها وإنما يخبر عنها فحسب ، والعقل هو الذي يستدل به على حسن الأفعال أو قبحها»[1] . كذا يتجلى الجانب السوسيو - سياسي في كون أحكام العقل في هذا الصدد «قرينة بحكمته في إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة»[2] .

أما الأشاعرة ؛ فيعولون في الأخلاق على الشرع «لأن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم بمايريد»[3] . لذلك لم يكن بوسعهم تبرير أفعال الشرفي العالم ؛ كما لم يستطيعوا محاجاة خصومهم في أن الله لا يفعل الشر[4] ؛ إلا بذريعة أن «لله فيه حكم خاص علينا ، فوجب التسليم به»[5] وأن حكمة الله لا تدركها العقول ؛ مستشهدين في ذلك بموقف موسى من الخضر .

من هنا نجزم بأن الأخلاق عند المعتزلة مرتبطة بالفعل البشري ، أما عند الأشاعره فالارتباط «بالوجود» ؛ لذلك أسهم المعتزلة في تأسيس علم الأخلاق بموقفهم هذا ، أما موقف الأشاعرة «وتعريفهم الأخلاق فيبتعد عن الموقف الأخلاقي»[6] .

الخلاصة ؛ أن الأخلاق عند المعتزلة وضعية عقليه بينما هي عند الأشاعرة مختلطة بالميتافيزيقا . ولا يخفى ما ينطوي عليه ذلك من تأثيرات سوسيو - سياسية ؛ فحواها تبرير الأشاعرة سياسات الحكام الجائرة ، بينما يدينها المعتزلة باعتبارهم مسئولين عنها . وحق بذلك حكم أحد الدارسين[7] بأن «سائر موضوعات علم الكلام ونظرياته لها مدلولات سياسية خالصة» .

من هنا تجلو أهمية «التاريخية» في دراسة علم الكلام للكشف عن منطلقات ومناهج وآليات وأهداف المتكلمة ؛ كذا إيضاح تأثير التراكم المعرفي في نمو العلم وتطوره ؛ وتحاشي أخطار وأخطاء الأحكام العامة والمطلقة التي ينزلقإليها دارسو الفكر من خلال الفكر ذاته .

مصداق ذلك ، أن آراء الأشعرية لم تثبت على حال واحد ؛ بل تطورت وطوّعت بتطور الواقع السوسيو - سياسي ؛ خصوصاً في عصر الصحوة البورجوازية الثانية .

---

(١) نفسه ، ص ٤٣ .
(٢) الشهرستاني : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٥٢ .
(٣) نفسه ، ص ٥٢ .
(٤) القاضي عبد الجبار : المغني ، جـ ١٣ ، ص ٤٢ ، ٤٥ ، القاهرة ؟ ؟
(٥) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ، ص ٣٢١ ، القاهرة ١٩٥٠ .
(٦) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ٤٧ .
(٧) أنظر : حسن حنفي . المرجع السابق ، ص ٦٤٠ .

نفس الرؤية تنسحب على الاعتزال الذي تأثر ـ دون شك ـ بمعطيات عصر «التقية» في ظل سيادة الإقطاعية المرتجعة ، ثم تعاظم وتطورت آراؤه في عصر «الظهور» ـ عصر الصحوة البورجوازية الثانية ـ حتى اقترب من الفلسفة ومهد لظهورها .

ولسوف نلاحظ أن الأشعرية إبان مرحلة نشأتها اضطرت للأخذ بقدرما من العقلانية لخدمة الشرع و السلطة الشرعية من ثم . كما وأن الاعتزال ـ آنذاك ـ قد أرغم على التخلي عن بعض أفكاره الأولى ؛ فمالإلى اللاهوت ؛ حتى حكم أحد الدارسين بأن «الاتجاه العقلاني ـ آنذاك ـ لم يكن عقلانيًا قحا»[1] . لا يمكن تفسير ذلك من خلال الصيرورة الفكرية البحتة ؛ بل في إطار حقيقة كون عصر سيادة الإقطاعية لم يحسم فيه الصراع لصالح الإقطاعية تمامًا ؛ الأمر الذي أتاح تواجدًا ـ هامشيًا ـ للقوى البورجوازية وفكرها الليبرالي . لذلك أخطأ الباحث نفسه حين علل قصور التيار العقلاني ـ آنذاك ـ «بالفضاء الأنطولوجي المشكل من قبل نصوص مقدسة»[2] .

لقد كانت النصوص المقدسة واحدة ؛ إنما يكمن الخلاف في تفسيرها . ومن هنا تظهر أهمية «التأويل» الذي يعبر الأخذ به أو اطراحه جانبًا عن تأثير معطيات الواقع السيوـ سياسي .

إن معطيات عصر الصحوة البورجوازية الثانية هي التي جعلت الأشاعره يتخلون عن موقفهم السابق الرافض للتأويل ؛ الأمر الذي انعكس على تطوير مذهبهم .وحسبنا أن الأشعري ـ في أيامه الأخيرة ـ تاب عن «تكفير» المعتزلة واكتفى باتهامهم «بتمويه العوام»[3] ؛ بينما كان من قبل يثير هؤلاء العوام ضد المعتزلة .

كانت تلك الملابسات التاريخية أيضًا من وراء تعديل مواقف بعض تلامذة الأشعري ـ كالبغدادي مثلا ـ فقد أخذوا برأي المعتزلة في مسألة «الاستواء على العرش» . كما نقل المذهب الماتريدي جل آرائهم في المسائل الأخرى حتى صار أقرب إلى الاعتزال منه إلى منبعه الأول[4] ؛ لذلك أصاب أحد الدارسين حين قال بأن الصيغة الأشعرية الأولى «لم تعد قادرة على الصمود أمام عواصف الفكر العقلي»[5] ؛ ومن ثم أجازت الصيغة الجديدة للمذهب آلية

---

(١) محمد أركون : المرجع السابق ، ص ٨٠ .
(٢) نفس المرجع والصفحه .
(٣) عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٢٩ .
(٤) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٨٩ ، القاهرة ١٩٦٦ .
(٥) نفسه ، ص ٣٤ .

«التأويل» بعد أن كانت من قبل متشبثة «بالالتزام بظاهر النص»[1] . لذلك أفضى هذا التطور إلى «بلورة المذهب الأشعري حتى اتضحت معالمه»[2] .

كانت الصحوة البورجوازية الثانية ؛ بالمثل من وراء تعاظم وتطوير الاعتزال حيث دأب المعتزلة «على تنظير مذهبهم» أيضًا[3] ؛ مفيدين من دعم بني بويه . لذلك أتيح للقاضي عبد الجبار الاضطلاع بهذه المهمة . ومؤلفاته الضافية عن أعلام المذهب وتاريخه والمنافحة عن سبقه وأفضليته[4] ؛ مصداق ذلك .

بالمثل ألف الأشعرية مصنفات موازية ذات خطاب سجالي دفاعي . يفهم ذلك من خلال تحليل سيميائي لعناوين هذه الكتب والمصنفات[5] .

إن ظهور تلك المصنفات ، وذيوع المناظرات والمحاورات[6] ، وحلول التسامح المذهبي محل التعصب والتكفير ، كان له بالغ التأثير في تطوير علم الكلام خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ حتى اقترب من الفلسفة ومهد لها . ولسوف نلاحظ كيف جرت الإفادة من معطيات عصر الترجمة في هذا الصدد ، بطرح قضايا جديدة ذات طابع فلسفي - كالطفرة والذره وغيرها - في مباحث علم الكلام[7] . لقد صدق الشهرستاني[8] حين قال إن «أبا الهذيل العلاف طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة» . ولم يبالغ جولدتسيهر[9] حين قرر أن «الفلسفة الإغريقية - في هذا العصر - أثرت أبلغ تأثير في الأفكار الدينية ؛ حيث جرى التوفيق بينهما» . ولم يخطىء أحد الباحثين العرب المحدثين حين قال «بتحول المعتزلة من فرقة كلامية إلى الفلسفة والتأويل للنصوص والتوفيق بينها وبين النظريات الفلسفية»[10] .

من مظاهر ازدهار علم الكلام في عصر الصحوة البورجوازية الثانية أيضًا ؛ إفراد

---

(١) الأشعري : الإبانه عن أصول الديانة ، ص ٨ ، القاهرة ؟ ؟

(٢) عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٣) الشهرستاني : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٥٥ .

(٤) من أشهر كتبه في هذا الصدد : كتاب « المغني في أبواب التوحيد والعدل » وكتاب «شرح الأصول الخمسة» وكتاب « فضائل الاعتزال وطبقات المعتزلة » .

(٥) منها : كتاب « الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به » للباقلاني .

(٦) عنها ؛ راجع : السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، جـ ٣ ، ص ١١٤ وما بعدها ، القاهره ١٣٢٤ هـ .

(٧) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٢ ، ص ٥٠ .

(٨) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٥٣ .

(٩) العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ٩٩ .

(١٠) عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٨٢ .

مباحث مستحدثه تعتبر في نظرنا علمًا جديداً هو «الملل والنحل» . لقد أسهم المتكلمة جميعًا - سنة وشيعة ومعتزلة وإباضية - في تأسيس هذا العلم الذي يعد النوبختي والمسعودي والمسبحي والبغدادي والشهرستاني وابن حزم وغيرهم[١] من أشهر أعلامه . وهنا يحق لنا أن نقرر حقيقة هامه هي إرتباط نشأة علم الكلام بالصحوة البورجوازيةالأولى ، وتطوره واكتماله إبان الصحوة البورجوازية الثانية ؛ وهو أمر يشي بارتباط العلم بالبورجوازية[٢] .

ومع ذلك ؛ فلأن «ثورة بورجوازية» لم تحدث في العالم الإسلامي الوسيط - وما حدث لا يعدو «صحوة» - فقد شاب علم الكلام - شأن سائر العلوم الأخرى العقلية والنقلية - بعض النواقص والسلبيات[٣] . من أهمها أولا : أن «أدلجة» هذا العلم بصورة تفوق العلوم الأخرى ؛ فتَّت في مصداقية معارفه . إذ وظفته السلطة والمعارضة في صراعهما السياسي والفكري الضاري . ولأن هذا العلم تعلق بمسائل ذات طبيعة لاهوتية ؛ كالله وصفاته ، والجنة والنار . . . إلخ ، لم يعد معيار المصداقية هو الصواب والخطأ ؛ بل الكفر والإيمان . وهذا يفسر ما حل بالمشتغلين به من محن وإحن ؛ خصوصًا بعد أن جُرَّ العوام إلى ساحة الصراع .

ثانيًا : لم يستطع المتكلمون التواضع على قاعدة عامة في استخدام القياس ؛ فلجأ كل طرف إلى تبرير قياساته بتضمين «الشاهد» ما يسمح له به بقياس «الغائب» ؛ الأمر الذي أفضى إلى مجادلات «سفسطية» إلى ما لا نهاية ؛ ودونما فائدة ترتجى[٤] ، «وأصبح استخدام القياس ذهنية يقول بها الإنسان بطريقة لا شعورية ، كما أضحى قانون قياس الغائب على الشاهد يمارس بشكل غير مقنن حين كان المعلوم هو الماضي ، والمستقبل هو المجهول ، وكذلك الحاضر ؛ الأمر الذي لا يقود إلى معرفة جديدة»[٥] .

لذلك أسهم علماء الكلام في «تشكيل قطاعات محددة من العقلانية في أزمنة وأوقات سوسيو - ثقافية تسيطر عليها العقائد الساذجة والممارسات الفعالة ولكن المحدودة . لقد تقلص العقل الإسلامي الذي اختزله وشكله الفقهاء وحاولوا تعميمه على كل التشكيلات الصحيحة للمعرفة ؛ أو قل على صحيح وصالح من وجهة نظرهم»[٦] .

---

(١) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٣٦٦ ، ٣٦٧ .
(٢) أنظر : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ ١ ، ص ١٩٣ ، ١٩٤ .
(٣) نفسه ، ص ٢١٧ - ٢٢٢ .
(٤) محمد عابد الجابري : **نحن والتراث** ، ص ١٥ .
(٥) نفسه ، ص ١٦ .
(٦) محمد اركون : المرجع السابق ، ص ٨١ . ٣

على أنه يجب التحفظ إزاء الحكمين السابقين ؛ فلو صحا بالنسبة للاتجاه النصي ؛ فلا ينسحبا بالضرورة على الاتجاه العقلاني ـ الذي كانت سلبياته لا تقاس بإيجابياته ـ على الصعيد المعرفي . وحسبنا أن المعتزلة طرقوا آفاقا هامة على صعيد المنهج والتفكير في آن ؛ حين استخدموا آلية «الشك المعرفي» ، وتعرضوا لقانون السببية والحتمية والضرورة وغيرها ، وهي قوانين أفادت منها المعارف الأخرى ؛ خصوصاً في مجال الطبيعيات .

ثالثاً : ميل علماء الكلام ـ معتزلة وأشاعرة ـ إلى منهجية «التوفيق» ؛ بدلا من البحث والدرس الطليق . إذ ظل المصدر الأصلي لقضايا البحث الكلامي هو الوحي ؛ «فلم يعد الدليل هو الوسيلة لليقين ؛ فشاع التقليد في العصور اللاحقه وأصبحت الشروح والملخصات تعبر عن الفكر الشارح أكثر من الفكر المشروح ؛ حيث عاد علم الكلام الذي بدأ من النص إلى أصله النص الأول»[1] .

رابعًا : إذا كان التيار العقلاني الاعتزالي قد حاول في سني تطوره الأخيرة التحرر من «النصوص» وعالج قضايا وموضوعات ذات طابع فلسفي ؛ فإن معالجاتها بالمنهج الكلامي أساءت إلى العلمين معًا ؛ الكلام والفلسفة .

لم تكن تلك النقائص وغيرها إلا تعبيراً عن «هولامية» «البناء التحتي» خلال عصري الإقطاعية والصحوة البورجوازية الثانية ؛ بحيث لم يحسم الصراع بينهما حسمًا قاطعًا . إن اختلاط النمطين في العصرين معًا على مستوى «الإنتاج» ؛ أفضى بالضرورة إلى تخليط في الفكر على مستوى المعرفة ؛ وهو تأكيد لا يرقى إليه الشك على تأثير الواقع في الفكر ، وتوظيف الفكر في سياسة الواقع .

فلنحاول تطبيق تلك الرؤية على مباحث علم الكلام؟

ب - الاعتزال

سبق ودرسنا الاعتزال المعبر عن العقلاني في علم الكلام في عدة مؤلفات تناولت معتقداته وتاريخه[2] . كما تناولنا نشأته من خلال منظور سوسيولوجي في المجلد الأول من المشروع[3] .

(١) حسن حنفي : المرجع السابق ، ص ٦٤٤ .

(٢) أنظر : محمود إسماعيل : الحركات السرية في الإسلام ، مبحث بعنوان « المعتزلة بين النظر العقلي والعمل السياسي » ، مغربيات ، مبحث بعنوان : «المعتزلة في المغرب - تأصيل تاريخي» ، تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، مبحث بعنوان «علم الكلام» .

(٣) أنظر : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جـ ١ ، ص ١٩٠ وما بعدها .

لذلك سنقتصر في هذا العرض على متابعة الموضوع خلال عصر الازدهار ؛ مبرزين أمرين :

الأول : رصد صيرورة المذهب وما لحق أفكاره من نكوص وتطرف خلال الحقبة الإقطاعية ؛ كذا رصد كيفية اكتمال بنائه الفكري إبان حقبة الصحوة البورجوازية الثانية .

الثاني : تقديم تفسير سوسيو - سياسي لتلك الصيرورة خلال الحقبتين معًا . في ظل الإقطاعية المرتجعة ؛ خبا نجم الاعتزال ، وامتحن المعتزلة في قلب الدولة وأطرافها ؛ لغلبة المد السني بعد ظهور مذهب أهل السنة على يد الأشعري وتبني الخلافة العباسية وولاتها التيار النصي ؛ فامتحن المعتزلة منذ خلافة المتوكل وتعرضوا لبطش خصومهم السنة . ولا غرو ؛ فقد أمرت الخلافة العباسية بإحراق كتب المعتزلة وحرضت الفقهاء والعوام على النيل منهم[١] . كما أصدر المتوكل كتبًا إلى ولاته للبطش بمن يقولون بخلق القرآن .

ولعل هذا يفسر لماذا تخلى بعض المعتزلة عن مذهبهم في مصر الطولونية والإخشيدية ، والتزام من ظل عليه «التقية» ؛ فكانوا لا يجرأون على إظهار معتقداتهم وأمعنوا في التخفي والاستتار[٢] .

وفي شبه الجزيرة ؛ طورد المعتزلة من قبل ولاة الخلافة وعمالها وعاشوا كجماعات منغلقة في بعض مجتمعات الخليج واليمن ، مازجين معتقداتهم بمذهب الشيعة الزيدية[٣] .

وفي المشرق - خراسان وما وراء النهر والهند - إمتحن المعتزلة في ظل النظم العسكرية الإقطاعية السنية التي تعصب حكامها لآراء أهل الحديث[٤] . وفي دولة الغزنويين في غزنة والهند ؛ تخلى جميع المعتزلة عن مذهبهم تمامًا[٥] .

وفي بلاد المغرب ؛ بدد فقهاء المالكية في إفريقية حلقات المعتزلة في المساجد ؛ فلاذوا بالتقية[٦] . وفي المغرب الأوسط طارد الرستميون المعتزلة ؛ فنزح معظم رجالاتهم إلى المغرب الأقصى وعاشوا في كنف دولة الأدارسة الزيدية . وما لبث الأخيرون أن تخلوا عنهم واضطهدوهم ؛ فلجأوا إلى المناطق الوعرة وكونوا مجتمعات جيبية منغلقة[٧] . ورحب معتزلة المغرب - عمومًا - بالفاطميين ؛ فانحازوا إليهم وناصروهم واعتنق بعضهم المذهب الإسماعيلي[٨] .

---

(١) محمود إسماعيل : **الحركات السرية في الإسلام** ، ص ٨١ ، فاس ١٩٧٧ ,

(٢) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ١ ، ص ١٦٧ ,

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣١٤ ,

(٤) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، ص ٢٦١ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ,

(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٨١ ,

(٦) عبد العزيز المجدوب : المرجع السابق ، ص ١٠٧ ,

(٧) راجع : محمود إسماعيل : **الأدارسه** ، الفصل الخاص بالسياسة الداخلية .

(٨) **Vonderheyden** : OP . Cit. P. 146 .

وفي الأندلس ؛ إمتزج الاعتزال بالتشيع والتصوف ؛ «فكان اعتزالاً من نوع خاص»[١] - تحت تأثير ظروف غير مواتية - تعرض أصحابه للاضطهاد من قبل الإمارة ثم الخلافة الأموية ؛ بتحريض من فقهاء المالكية[٢] . فلما ثار المعتزلة قمعت حركتهم واضطروا إلى «تكوين فرقة سرية اتهمت بالمروق»[٣] .

هكذا تعرض المعتزلة في العالم الإسلامي - إبان سطوة النظم الإقطاعية السنية - للمحن والاضطهاد ؛ فطوردوا في سائر أقاليمه ، وقمعت حركاتهم ونكل بزعائهم ، واتهموا بالكفر والشرك والإلحاد والزندقة . فقد وصمهم الأشعري بالمجوس ونسب بعض معتقداتهم إلى النصرانية[٤] . وقد جاراه الأشاعرة من بعده ؛ كالبغدادي والشهرستاني ؛ «دون تحقيق»[٥] . وألصقت بهم ذات التهم في سائر بلدان المشرق والمغرب والأندلس[٦] . كما أفضت هذه الظروف الصعبة إلى تخلي بعض المعتزلة عن مذهبهم وانشقاق بعض زعاماتهم - كالأشعري نفسه وابن الراوندي الذي ندد بهم في كتابه «فضيحة المعتزلة»[٧] . هذا فضلا عن انضمام بعضهم إلى الفرق الأخرى السنية والشيعية ، ومال قطاع منهم إلى الزهد والتصوف .

وانقسم المعتزلة إلى مدرستين متعارضتين ؛ مدرسة بغداد ومدرسة البصرة ؛ حافظت الأولى على جوهر المذهب وطورته ، ومالت الثانية إلى آراء الأشعري[٨] . وحق لبعض

---

(١) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ١٨١ ,

(٢) محمد عبد الله عنان : المرجع السابق ، ص ٢٦٩ ، ٣٤٠ ,

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٦٩ ,

(٤) الأشعري : الإبانه عن أصول الديانه ، ص ١٣ ، ١٥ ، ٩٥ ، بيروت ١٩٨٥ ,

(٥) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ١٢ ,

(٦) كما هو الحال بالنسبة لحركة ابن مسرة التى دافع عنها أحد المؤرخين حيث قال : «لم تكن الحركة مارقة ملحدة تهدد العقائد كما صورت رسميًا بل كانت حركة تفكير حر لم يتسع لها أفق التفكير المعاصر . وكانت ضحية لنقمة المتزمتين من الفقهاء والحكام يدافعون بسحقها عن نفوذهم وسلطانهم المطلق » . محمد عبد الله عنان : المرجع السابق ، ص ٣٣٤ ,

(٧) يخيل إلينا أن انشقاق ابن الراوندي جاء نتيجة تخلي بعض فرق المعتزلة - كمعتزلة البصرة - عن الكثير من عقلانية الاعتزال من ناحية ، وتسلط الخلافة الثيوقراطية والعسكر الإقطاعي التركي من ناحية أخرى . ذلك آن فكر ابن الراوندي كان يجنح إلى المزيد من العقلانية والتحرر من قيود الدين ؛ فجعل للعقل أولية على الوحي . ويرى بعض الدارسين أن « نقد الوحي - عنده - لم يكن إلا نقد اللسياسة . . . كان نقداً للنظام الاجتماعي السياسي ودعوة لتحرير الإنسان من الدولة الدينية » راجع : أدونيس : المرجع السابق جـ ١ ص ٨٨ وما بعدها . كما يكشف باحث آخر ثقة عن البعد الاجتماعي في زندقة ابن الراوندي حين قال : «كان فقيراً بائساً يحقد على أهل الجاه من الأغنياء الجهله مع بؤس أمثاله من العلماء » . ويستشهد في ذلك بشعر لابن الراوندي حيث يقول : كما عاقل أعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقًاهو الذي ترك الأوهام حائرة وصير العالم النحرير زنديقًا . أنظر : أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ص ١٢ ، ١٣ .

(٨) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

الدارسين وسم الفكر الاعتزالي - إبان الحقبة الإقطاعية - بعدم التجانس[1] ، ولابن تيمية الحكم بأن «آراء البصريين أقرب إلى أهل السنة»[2] .

ولا غرو ؛ فقد هجر بعض أعلام المعتزلة معتقداتهم في السياسة وتنكروا لمنهجهم في الأخذ بالقياس ، كما أنكروا رأي السنة في «الإجماع» ومالوا إلى الموقف الشيعي . يتجلى ذلك في قول النظام المعتزلي «بعصمة» الأئمة[3] : وفي ذات الوقت الذي أيد فيه رأي الأشاعرة في «الطفرة»[4] ؛ بما ينفي القول «بالسببية» في تفسير ظواهر الطبيعة[5] .

ولذات الملابسات السوسيو- سياسية ؛ وافق الجبائي المعتزلي رأي الشيعة في الإمامة[6] .

لم تكن تلك المواقف الاعتزالية المتضاربة مجرد نتوءات فردية في الفكر السياسي الاعتزالي ؛ بل عبرت عن ظاهرة عامة بوجود تيارين ؛ يناصر أحدهما العقل ، ويعول الآخر على السمع[7] . ويري بعض الدارسين[8] أن هذه التعددية في فكر المعتزلة تتطابق مع حقيقة الواقع الاجتماعي والتاريخي وحتى الجغرافي . لقد كان الفكر الاعتزالي عمومًا يعارك أزمة ؛ من مظاهرها المواقف المتضاربة والتطرف والتعصب ؛ إذ يعزى إلى بعض شيوخهم القول «من لم يكن معتزليًا لا يصح أن يكون مؤمنًا»[9] .

وعلينا الآن برهنة تلك الأحكام بدراسة أفكار مشاهير شيوخ الاعتزال من المخضرمين ؛ الذين عاشوا عصر الصحوة البورجوازية الأولى وعصر الإقطاعية المرتجعة ؛ الأمر الذي انعكس على معتقداتهم الفكرية فاتسمت بالتناقض والتضارب وعدم التجانس ، وتطبع خطابهم بطابع دفاعي سجالي .

غني عن القول ، أن إفلاس المعتزلة في ميدان السياسة - حيث قمعت ثوراتهم بعنف وضراوة - أدى إلى إقبالهم على الدرس والنظر ؛ لمواجهة خصومهم باللسان بعد فشلهم بالسنان «فكانوا يتدارسون أمور مذهبهم في حلقات سرية»[10] ويضعون تواليف في الرد

---

(١) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٢٣٩ .
(٢) ابن تيمية : **درء تعارض العقل والنقل** ، ص ١١٦ ، القاهرة ١٩٨٨ .
(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٠٦ .
(٤) الشهرستاني : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٥٨ .
(٥) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٧٣٨ .
(٦) ابن عرفه الورغمي : **باب الإمامة** ، فصل من كتاب «**المختصر الشامل**» ، تحقيق سعد غراب ، ص ١٩٩ ، تونس ١٩٧٢ .
(٧) نفسه ص ١٩٠ ,
(٨) أنظر : محمد أركون : المرجع السابق ، ص ٩٢ ,
(٩) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١١٩ ,
(١٠) محمود إسماعيل : الحركات السرية فى الإسلام ، ص ٦٧ وما بعدها .

على المنشقين على مذهبهم وعلى أرباب المذاهب الأخرى .

فالنظام المعتزلي بذل جهوداً محمودة في الرد على المخالفين والملحدين والسلطة الحاكمة التي اتهمته بالزندقة[1] ، كما أدخل في الاعتزال مباحث جديدة «بعضها سياسي ، وبعضها فقهي وبعضها أصولي ، وبعضها طبيعي»[2] . لقد أصر على اعتبار العقل أساس المعرفه حتى الدينية منها ؛ إذ هو - في نظره - أداة المخلوق في معرفة الخالق . ولعل هذا كان من أسباب إنكاره المعجزات حتى في القرآن الكريم ؛ إذ ذهب إلى أن الإعجاز القرآني يكمن في تحدي الله للكفار أن يأتوا بمثله[3] .

وبرغم مواقفه النكوصية في آرائه السياسية - كما أوضحنا سلفا - كذا المعرفية - حين قال بأن «الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن ، ثم أكمن بعضها في بعض»[4] ، كذا قوله «بالطفرة» - مقتربًا من الأشعرية - إلا أنه تأثر بالفلسفة اليونانية - خصوصًا بأرسطو - حين وقف على «قانون الحركة» . وتحمل آراؤه عن نظرية «الجزء الذي لا يتجزأ» أو «الجوهر الفرد» بوادر مادية متقدمة[5] لا يقلل من قيمتها تأثره بديمقريطس[6] . وحسبه أنه رفع مستوى الجدل الكلامي إلى مستوى الدرس الميتافيزيقي الفلسفي[7] . كذا مخالفة الأشعري ونظريته في «السكون»[8] . وإذا كان قد تأثر في هذا الصدد بالهرمسية الحرانية[9] ؛ فيعد ذلك في نظرنا دليلاً على انفتاح فكري إعتزالي ؛ كما وأن الهرمسية قد «أُسْلِمَتْ» وأصبحت خيطًا في نسيج الفكر الإسلامي العام . ولقد ظهر تأثيرها بصورة أرحب في آراء تلامذة النظام - من أمثال أحمد بن خابط والفضل الحدثي - اللذين قربا بين الاعتزال والأفلاطونية المحدثة[10] .

---

(1) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٠٩ .

(2) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ١١ .

(3) د بور : المرجع السابق ، ص ١١٠ ، ١١١ .

(4) الشهرستاني : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٥٨ .

(5) حسين مروه : المرجع السابق : جـ ١ ص ٦٦٥ ، ٦٦٦ .

(6) ذهب بعض الدارسين إلى أن هذا التأثر والقول بأن النظرية إعتزالية قحة تدخل في باب «التوحيد» . أنظر : محمد عبد الهاد أبو ريده : النظام وآراؤه الكلامية في الفلسفه ، ص ١٤٠ وما بعدها ، القاهره ١٩٤١ .

(7) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٧٠٥ .

(8) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ، ص ٢٣٥ .

(9) معلوم أن الهرمسية تأسست بين صابئة حران ؛ وفلسفة خيرة تقوم على التوحيد . كذا اتسمت بنزعة تجمع بين العقل والغنوص - باعتبارها عقيدة - كذا بين العلم والتصوف . إذ كانت مدرسة حران موئلا هاما لدراسة علم الفلك ؛ لذلك ينسب الحرانيون إلى الأفلاك الحياة والنطق والسمع والبصر ؛ في ذات الوقت الذي كانوا فيه موحدين ينزهون الله عن القبائح ، ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازًا . أنظر : ابن النديم : الفهرست ، ص ٣٢٠ ، ليبزج ١٨٧٢ ، البيرون : الآثار الباقية ، ص ٢٠٤ وما بعدها ، ليبزج ١٩٢٣ .

(10) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٧٠٠ .

أما أبو الهذيل العلاف ؛ فقد كان مفكر إعتزاليًا مخضرمًا جمع فكره بين معطيات الصحوة البورجوازية الأولى بطابعها الليبرالي وبين تأثيرات عصر الإقطاعية المرتجعة . لذلك لم يخطىء أحد الدارسين حين حكم على آرائه بأنها «دينية تبريرية أقرب ما تكون إلى الأشعرية»[1] ؛ إذ انطوت على نظرة فلسفية عقلانية - نتيجة التأثر بالفلسفة اليونانية - وأخرى لاهوتية نتيجة المصادرات الدينية .

تبدو النزعة الأولى في ثقافته الموسوعة وإفادته من الطبيعيات ؛ حيث أحدث نقلة في المذهب حين أكد «الاستطاعة» وقال «بالتولد» . كما وظف هذه الآراء لخدمة أغراض عملية سياسية ؛ إذ دافع عنها ودعا إلى اعتناقها باعتبارها حصاد جهود مجتهدين يعرفون الحق ويدعون إليه لمواجهة الفكر النصي السني[2] وحماته .

وتبدو النزعة الثانية ذات الطابع اللاهوتي في توظيفة مذهب «الجوهر الفرد» لدعم الاعتقاد بقدم الله وحدوث العالم[3] . لقد شارك الأشعري رأيه في «السكون» باعتباره رديفًا للحركة - على عكس النظام وديموقريطس - رغم تأثره بهما . وبرغم عقلانيته وإفادته من أرسطو لم يقل بقدم العالم ؛ متأثرًا في ذلك بمصادرات لاهوتية عن «عقيدة الخلق الإلهي» .

في داخل ذات الإطار يمكن تقويم آراء الجاحظ . فقد نافح عن العقل في عصر تسلط النقل وألف في ذلك كتاب «فضائل الاعتزال»[4] . كما هاجم الأشعرية هجومًا لا يخلو من مغزى سياسي ؛ فكشف عن أهدافها التبريرية السلطوية[5] ناعتا أصحابها «بالنابتة» ؛ أي أعوان الحكام . يقول في هذا الصدد : «إن كفر النابتة الفكرية أشد من كفر النابتة السياسية . هؤلاء هم الطوائف التي أثبتت لله جسمًا وجعلت له صورة وحدا ، وكفرت من قال بالرؤية الكيفية ، وأنكرت أن يكون القرآن مخلوقًا أو قالت بالجبر»[6] .

وإلى ثقافة الجاحظ الموسوعية - حيث ألف في الأدب والتوحيد والمنطق والجغرافيا والتاريخ الطبيعي وموضوعات أخرى متنوعة[7] - فضلا عن إفادته من الفلاسفة الرواقيين الطبيعيين ؛ يعزى الفضل إليه في مزج الفلسفة بعلم الكلام والمنافحة عن عقلانية

---

(١) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٢٣٩ .
(٢) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٤ ، ص ١١٠ ، ١١ .
(٣) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٧٠٧ .
(٤) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ١٤ ، ص ١٢ .
(٥) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٧ .
(٦) نقلا عن : أدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٧ .
(٧) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٣٩ .

الاعتزال[١] . مصداق ذلك قوله : إن العقل يمكن به معرفة الله ، وأن أفعال الإنسان داخلة في نسيج حوادث الطبيعة[٢] ؛ ممهداً بذلك للمنهج التجريبي الذي آثره على التنظير التجريدي[٣] . أكثر من ذلك ؛ توظيفه الفكر العقلاني في محاربة الأمراض الاجتماعية التي استشرت في عصره ، خصوصاً ظاهرة الشعوبية[٤] .

ونعتقد أن الجاحظ أفاد في جوهر فكرة الاعتزالي من جهود سابقيه ومعاصريه - خصوصاً معمر بن عباد السلمي والخياط - ثم طورها وأكسبها مسوحاً عقلانياً بعد أن شذبها وخلصها من أدران الأفلاطونية المحدثة .

إذ نعلم أن معمر بن عباد تأثر بالهرمسية في نظريته عن «وحدة الوجود» فقال إن الله خلق نوعاً من المادة الكلية في الموجودات جميعاً وأضاف إليها الأعراض ؛ فيكون بعضها سبباً عن قوة كامنة في المادة المخلوقة ، وبعضها الآخر بإرادة حرة من المخلوق[٥] . لقد طور الجاحظ الفكرة الأخيرة مؤكداً على قانون السببية ممهداً بذلك للنقلة التي حدثت فيما بعد على يد القاضي عبد الجبار ، كما سنوضح في حينه . كما خالفه الجاحظ في إقراره بالصفات على كيفية مقاربة للأشعرية[٦] . كذا في نظرته الأفلاطونية المحدثة للطبيعة[٧] ، وأنكر قوله عن فكرة «المعاني» التي تقول بأن الله لم يخلق غير الأجسام ، أما الأعراض التي تحدث عن الأجسام فهي من خلق الأجسام ذاتها[٨] ، وأن هذه الأعراض «المعاني» لا تتناهى في كل نوع ؛ «فكل عرض قام بمحل فإنما يقوم لمعنى أوجب قيامه»[٩] . ونحن نرى أن آراء معمر والخياط[١٠] والجاحظ في هذا الصدد - برغم اختلافها - تشكل نقلة هامة في فكر المعتزلة : إذ تفصح - فضلا عن ترسيخ قانون السببية - عن نزعة جدلية مبكرة .

لم يكن هذا التطور في فكر المعتزلة وليد عصر الإقطاعية المرتجعة ؛ بقدر ما كان نتيجة التراكم المعرفي من ناحية وانصراف شيوخ المعتزلة إلى البحث والدرس بعد إفلاسهم السياسي .

---

(١) عبد الرحمن بدوي : **التراث اليوناني في الحضاره الإسلاميه** ؛ دراسة نللينو عن : «بحوث في المعتزله» ، ص ٢١٣ .

(٢) دي بور : المرجع السابق . ص ١١٣ .

(٣) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** . جـ ٤ ، ص ١١ .

(٤) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : **الحركات السرية في الإسلام** ، المبحث الخاص «بالشعوبية تاريخياً» .

(٥) محمود إسماعيل : **تاريخ الحضارة العربية الإسلامية** ، ص ٢٢٠ .

(٦) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٤١ .

(٧) دي بور : المرجع السابق ، ص ١١٣ .

(٨) الشهرستاني : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٦٥ .

(٩) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

(١٠) سار الخياط المعتزلي في نفس الاتجاه فقال : « كل شيء يتحرك ويسكن لمعنى فيه ، ولهذا المعني معنى آخر وهكذا الى مالا نهاية » . أنظر : الخياط : **الانتصار** ، ص ٥٤ ، القاهره ١٩٢٥ .

بديهي أن يتعاظم شأن الاعتزال فكريًا وسياسيًا خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ إذ نجح الاعتزال سياسيًا بقيام الدولة البويهية عام ٣٣٤هـ ؛ وهي دولة زيدية ـ إعتزالية إعتنق معظم سلاطينها الاعتزال[١] وأسندوا إلى المعتزلة المناصب العليا كالوزارة والقضاء[٢] . وهذا يعني إنتقال المعتزلة من طور «التقية» والستر إلى طور الظهور والغلبة ؛ بحيث «أصبحوا يباهون باعتزالهم»[٣] بعد أن كانوا ـ في العصر السابق ينافحون من أجل الحفاظ على مذهبهم[٤] .

يقول نشوان الحميري[٥] : «ينظر المعتزلة إلى جميع المذاهب كما تنظر ملائكة السماء إلى أهل الأرض مثلا ، وأصبح لهم من التصانيف والكتب المؤلفات في دقائق التوحيد والعدل والتنزيه لله عز وجل مالا يقوم به سواهم ، ولا يوجد لغيرهم ولا يحيط به علمًا لكثرته إلا الله عز وجل . وكل متكلمة بعدهم يغرق في بحارهم ويمشي على آثارهم . ولهم في معرفة المقالات والمذاهب المبدعات تحصيل عظيم وحفظ عجيب وغرض بعيد لا يقدر عليه غيرهم ؛ ينقدون المذاهب كما ينقد الصيارف الدنانير والدراهم» .

يكشف هذا النص الجامع عن تعاظم الاعتزال ومنزلة المعتزلة في عصر الصحوة . فيشير إلى وفرة مصنفاتهم في ترسيخ عقائد المذهب بعد أن ضببت في العصر السابق ، وإلى رجالاتهم الذين أبدعوا نتيجة ثقافتهم الواسعة المحيطة بإنجازات النهضة الفكرية الي أسفرت عن الصحوة البورجوازية الثانية . في حين كان معظم مشاهيرهم ـ كما أوضحنا سلفا ـ من المخضرمين إبان حقبة الإقطاعية السابقة . وبينما اهتمت المصنفات المحدودة في الاعتزال آنذاك بالطابع الدفاعي السجالي ؛ تصدت تواليف عصر الصحوة «التي لا يحيط علمًا بكثرتها إلا الله عز وجل» إلى تعميق أصول المذهب وإتمام بنائه النظري في طابع علمي «إبداعي» نقدي . هذا فضلا كما يكشف عنه النص من تفوق الفكر الاعتزالي وتأثيره في المذاهب الأخرى «فكل متكلم بعدهم يغرق في بحارهم ويمشي على آثارهم» . ويكشف أخيراً عن «الغرض البعيد» الذي توخاه المعتزلة ، وهو غرض «تنويري» سياسي في المحل الأول ؛ كما سنوضح في حينه .

---

(١) محمود إسماعيل : **الحركات السرية في الإسلام** ، ص ٨١ .
(٢) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٤ ، ص ٤٥ .
(٣) نشوان الحميري : **الحور العين** ، ص ٢٠٦ ، القاهره ١٩٤٨ ,
(٤) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٤ ، ص ١٢ .
(٥) **الحور العين** ، ص ٢٠٦ .

من أسباب تلك النقلة في فكر المعتزلة ؛ الانفتاح الإيجابي على الفكر الهلليني ؛ خصوصًا على تياراته العقلانية المادية ؛ كفلسفات أرسطو وأنبادوقيس وأنكساغوراس[1] ؛ لا على التيارات الغنوصية التهويمية المثالية التي تأثر بها مفكرو المعتزلة إبان الحقبة الإقطاعية . ومن الإنصاف التنويه بأن معتزلة عصر الصحوة لم ينقلوا آراء فلاسفة اليونان ؛ بل تأثروا فقط بمناهجهم ؛ إذ أن تطور فكرهم يعزى في المحل الأول لأسباب إجتماعية وسياسية ، كما لاحظ بحق أحد الدارسين النابهين[2] .

من أهم مظاهر تطوير علم الكلام - بفضل معتزلة عصر الصحوة - ما جرى من استقلال العلم وتحرره من الفقه بعد أن كان علم الكلام خادمًا له . كذا طرح قضايا وإشكاليات جديدة أخفق الخصوم في تقديم حلول لها[3] . هذا بالإضافة إلى تنظير مذهب الاعتزال بعد تنقيته مما أصابه من شوائب على أيدي معتزلة عصر الإقطاعية المرتجعة .

يعزى هذا الإنجاز - في المحل الأول - إلى القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي صنف «موسوعات» ضخمة في الاعتزال[4] ؛ مذهبًا وتاريخًا . ولعل من المفيد أن نعرض لبعض آرائه لتبيان منحنى التطور ؛ قبل أن نعرض للفكر المعتزلي عمومًا في أوج اكتماله .

من أهم هذه الآراء ؛ حسم مسألة «أداة المعرفة» ؛ الشرع أم العقل؟ لقد جعل العقل أداة المعرفة - بامتياز - ليس فقط في المحسوسات ؛ بله في الإلهيات أيضًا ؛ فهو - في نظره - قادر على معرفة الله[5] . منها أيضًا تطوير آراء الجاحظ ومعاصريه في الطبيعيات ؛ مسجلا إبداعًا مذهلاً في مجال مهنجية التفكير . إذ بدأ بدراسة «الوجود» لمعرفة «الماهية» كاشفًا عن أخطاء سابقيه «فجعل الطبيعيات مقدمات للإلهيات . . أي جعلها إلهيات مقلوة» على حد تعبير أحد الباحثين الكبار[6] ؛ فجعل بذلك «الخلق بديلاً عن الفيض والحرية بديلاً عن الحتمية»[7] ؛ فاتحًا المجال للقول بقدم العالم ؛ بعد أن كان سائر المعتزلة من قبل يقولون بحدوثه ؛ تحت تأثير مصادرات لاهوتية ؛ مرسخًا بذلك قانونًا علميًا هامًا هو قانون

---

(١) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٠٦ .
(٢) راجع : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٦٨٢ .
(٣) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٣٣٣ .
(٤) منها : **شرح الأصول الخمسة** ، والمغني في أبواب التوحيد والعدل .
(٥) القاضي عبد الجبار : **شرح الأصول الخمسة** ، ص ٨٧ ، ٩٢ ، القاهرة ١٩٩٥ .
(٦) أنظر : حسن حنفي : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٨ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٤ .

«السببية»[1] .

يقول القاضي عبد الجبار[2] : « . . إن السبب لا يمتنع حصوله ثم لا يحصل المسبب بأن يعرض عارض فيمنعه من التولد ، ومتى وجب حصوله عند حصول السبب وزوال الموانع فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي ؛ فإنه يحصل لا محالة» . إن استكناه هذا القول الهام يكشف بامتياز عن قانوني العلية والحتمية سواء في ظواهر الكون أو الحياة أو المجتمع أو الإنسان[3] ؛ وتلك خطوة هامة في مجال تطوير المنهج العلمي مهدت الطريق أمام ابن الهيثم وغيره من التجريبين[4] . وحق لذلك حكم أحد الدارسين[5] بأنه «فتح الباب بالبحث في الجزء لمعرفة الكل ، وإتباع منهج التحليل والتدقيق حتى الوصول إلى الجزء الذي لا يتجزأ» .

من إنجازات القاضي عبد الجبار أيضًا ؛ طرح موضوع «التوحيد» طرحًا جديدًا بدلا من إثبات الذات والصفات والأفعال[6] . كما طور آراء واصل بن عطاء وأبي هاشم الجبائي عن منهج «الشك» بجعله أساسًا لكل معرفة[7] .

كما تناول مسألة «العدل» تناولاً جديدًا أيضًا ؛ فأخرجها من إطار التبعية «للتوحيد» إلى مجال حرية إرادة الإنسان ؛ باعتباره الفاعل في الطبيعة وسيدها ، من حيث كونه «عاملاً» ؛ دون أن يصطدم بمبدأ القدرة الإلهي[8] .

كما طرح مسألة «الجبر والاختيار» طرحًا سياسيًا يكشف عن صراع قوى سياسية واجتماعية بعد أن كان سابقوه يعولون على التجريد النظري في معالجة القضية[9] . وبرغم عدم إفراده مبحثًا مستقلا عن الإنسان ـ نظرًا لمعطيات الصحوة البورجوازية لا الثورة ـ فحسبه إدماجه في موضوع الطبيعيات التي قال باستقلاليتها ؛ وهو تناول تقدمي على كل حال[10] .

من آرائه الهامة أيضًا ـ وإن سبقته بعض فرق المعارضة الثورية كالخوارج والمرجئة في

---

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسه ، ص ١١٥ وما بعدها .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٨٨ .
(٣) محمود إسماعيل : الحركات السرية في الإسلام ، ص ٦٧ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٦٨ .
(٥) أنظر : حسن حنفي : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٤ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٦ .
(٧) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٣٩ .
(٨) حسن حنفي : المرجع السابق ، جـ ٣ ، ص ٣٧١ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٣٧٥ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٥٨٢ .

مرحلة ثوريتهم - إقتران الإيمان بالعمل وإثبات ذلك بالبراهين العقلية والقرائن النقلية[1] . فعنده أن الإيمان لا يتم إلا مع «ترك الكبائر» ؛ بما يشي ببعد سياسي هام ؛ هو ضرورة توقف السلطان عن فعل الكبائر .

وفي شرحه لمبدأ «المنزلة بين المنزلتين» ما يفيد حرية الفعل الإنساني «بين قطبي الثواب والعقاب أو الطاعة والمعصية»[2] ؛ وهو قول لا يخلو من مغزى سياسي أيضًا فحواه إنكار إمامة «الفاسق»[3] .

ينم ذلك كله عن توفيق القاضي عبد الجبار في تحويل مسائل علم الكلام المتصلة بالدين إلى إديولوجيا سياسية ؛ أي تسييس الدين ؛ لا العكس . ولعل آراءه في مسألة «الإمامة» تفيد هذا المعنى وتوضحه . لم يفرد القاضي عبد الجبار مبحثًا خاصاً عنها - كسائر الفرق - بل ألحقها بمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[4] ؛ وذلك لمغزى هام - وقف عليه أحد الباحثين[5] النابهين - فحواه أن الذين جعلوا الإمامة أصلا من أصول الدين كانوا يعبرون عن اختيار «السلطة» ؛ على عكس الذين عارضوا الدولة الثيوقراطية .

ولعل هذا يفسر إنكار القاضي عبد الجبار - رغم تشيعه - رأي الشيعة في «الوراثة» «والعصمة» . فكان «أقل تعصبًا للتشيع وأكثر تحكيمًا للعقل»[6] «إذ أجاز إمامة المفضول مع وجود الأفضل» مؤكدًا على مبدأ الشورى ؛ وهو أمر أثار عليه ثائرة الشيعة ؛ فناظر زعيمهم الشريف المرتضي وأفحمه[7] . فبينما اعتمد خصمه على نصوص مشكوك في صحتها ، وتأويل مجازي لبعض آيات القرآن الكريم ؛ تسلح القاضي عبد الجبار بالعقل والمنطق وتقويم الأعمال «حسنًا وقبحًا»[8] .

وحصاد آرائه عن «النبوة» «والمعاد» تشي بنزعته العقلانية الواثقة ؛ فضلا عن معالجتهما ضمن «باب العدل» الذي يشمل حرية الأفعال وتقويمها بمعيار «الحسن والقبح العقليين»[9] ؛ وهو أمر لا يخلو من مغزى سوسيو - سياسي . كما أطر «النبوة» تأطيراً علميًا لا ميتافيزيقيًا ؛

---

(١) المصدر نفسه ، جـ ٥ ، ص ٧٦ .
(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ، ص ٧١٤ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٤١ - ١٤٨ ، ٨٢٩ - ٨٤٩ .
(٥) أنظر : حسن حنفي : المرجع السابق ، جـ ٥ ، ص ١٦٦ ، ١٦٧ .
(٦) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ٤٥ .
(٧) التفصيلات في : أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ٤٤ وما بعدها .
(٨) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسه ، ص ٧٤٣ ، ٧٤٤ .
(٩) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، جـ ١٥ ، ص ٧ وما بعدها ، القاهرة ١٩٦٥ .

على أساس أنها «علم وليست تخمينًا أو خرافة»[١] ؛ لذلك قال بوجوبها عقلا لا غيبًا[٢] ؛ مما أثار عليه ثائرة الأشاعرة فاتهموه بتبني آراء البراهمة المكذبين للنبوة[٣] . وهو اتهام مردود لاعترافه بالأنبياء والمرسلين صراحة وتكذيبه اليهود حين كذبوا نبوة محمد «ص»[٤] .

ومن موقف عقلاني أيضًا ؛ أنكر «المعجزات» بالنسبة للأنبياء غير المرسلين والأولياء والأئمة وأدعياء النبوة[٥] . وبخصوص «المعاد» ربطه عبد الجبار بقول المعتزلة في مبدأ «الوعد والوعيد» ؛ وهو ربط ذو مغزى من حيث تقديره لمستقبل الإنسان من ناحية[٦] وتعلقه «بأحكام الأفعال من حيث نتائجها في التاريخ واستمرارها فيه بعد الموت»[٧] من ناحية أخرى . لقد أعطي لأفعال الإنسان في التاريخ قيمة كبرى في تقدير الجزاء في الحياة الأخرى ؛ إذ جعل عمل الإنسان في الدنيا مدخل حياته في الآخرة . وأفعال الاستحقاق عنده هي «أفعال الشعور الخارجية الحرة وليست أفعال الشعور الداخلية أو أفعال الاضطرار التي لا تتوافر فيها الحرية والعقل» . وفي ذلك تقدير للإنسان وأفعاله من خلال منظور يرى في الدين تفضيلا للعمل على العبادة . وما يعنينا أن القاضي عبد الجبار تجاوز بذلك خلط خصومه بين السمعيات والعقليات ، ليحسم الأمر لصالح أدلة العقول[٨] .

أما عن آرائه حول الميزان والصراط وغيرها ؛ فقد أولها تأويلاً مجازيًا ؛ شأنه في ذلك شأن سائر المعتزلة[٩] . نفس الشيء يقال عن آرائه في «الجنة والنار» ؛ إذ فسرهما تفسيرًا منطقيًا ؛ فحواه أن الأرواح لا تتمتع بالمأكل والشراب والنكاح[١٠] .

يفصح هذا العرض الموجز لآراء القاضي عبد الجبار في علم الكلام عن إفادته من التراكم المعرفي الاعتزالي وغير الاعتزالي في تنظير مذهب المعتزلة من ناحية ، وعن معطيات عصر الصحوة البورجوازية ذات الطابع الليبرالي من ناحية أخرى .

لنحاول الآن رصد الأساس السوسيو ـ سياسي لمجمل آراء المعتزلة إبان عصر الازدهار

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٤ ، ١٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩ ، وما بعدها .

(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٣١ .

(٤) القاضي عبد الجبار : المغني ، جـ ١٤ ، ص ١٦٠ .

(٥) المصدر نفسه ، جـ ١٤ ، ص ٢٣٦ وما بعدها .

(٦) حسن حنفي : المرجع السابق ، جـ ٤ ، ص ٣٢١ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٢٥ .

(٨) المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ٣٤٦ .

(٩) المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ٥٦٨ .

(١٠) المصدر نفسه ، ص ٥٩٠ .

على النحو التالي :

أولا : تمجيد العقل باعتباره مفتاح المعرفة ؛ برفض كل ما هو غير عقلاني . يقول شاعرهم :

لله در العقـل مـــن رائد وصاحب في العسـر واليسـر

وحاكم يقضي عـلى غائب قضيـــة الشاهد للأمر

لذلك أنكروا صحة الأحاديث التي لا يقبلها العقل وأنكروا المعجزة والسحر[1] ، وإن قبلوا النبوة على أساس عقلاني بإقامة الدليل عليها ؛ في حين قبلها أهل السنة بالنص والسماع[2] كما أولوا بعض آيات القرآن الكريم تأويلاً مجازيًا يتسق مع العقل .

والشك عندهم مدعاة اليقين[3] في الإنسانيات والطبيعيات والأخلاقيات[4] ؛ لأن العقل لديه بالفطرة القدرة على التمييز بين الغث والسمين[5] .

ثانيًا : قادت عقلانية المعتزلة إلى الكشف عن بعض القوانين العلمية في الكون والمادة والإنسان ؛ كقانون «السببية» وقانون «التولد»[6] من خلال فهمهم الرواقي للطبيعة ، وسبقوا هيجل في الحكم بأن الممكنات في الطبيعة أكبر بكثير مما نعرفه عنها ؛ فقالوا : «إن كل ما يظهر من قوانين ليست إلا عادة الطبيعة»[7] ، وأن ما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة ويبوسة «إنما هو فعل للجسم الذي حل فيه طبعه»[8] . ويرى بعض الدارسين في ذلك نزعة مادية مبكرة[9] ؛ قوامها الانطلاق من المعرفة الحسية لفهم العالم الخارجي[10] .

لقد ادخلوا الطبيعة ـ لذلك – في علم الأصول ؛ فلم ينفصل تفكيرهم في الله عن تفكيرهم في الطبيعة ؛ فتجاورت بذلك الطبيعيات والإلهيات وتداخلت في علمٍ واحد[11] ؛

(١) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ٢١ .
(٢) إبن تيمية : المرجع السابق ، ص ١٣٤ .
(٣) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ٩١ .
(٤) القاضي عبد الجبار : المغني ، جـ ١٢ ، ص ٣١٩ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٧٩ .
(٦) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٧٧٩ .
(٧) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ١٣٢ .
(٨) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، جـ ٢ ، ص ٤٠٥ .
(٩) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٧٨٤ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٨٠٢ .
(١١) حسن حنفي : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٦٢٨ .

وإن كانت طبيعيات المعتزلة عقلية لا علمية تجريبية[١] .

لذلك فجر الإعتزال «ثورة منهجية» ؛ بإرساء منهج جديد في المعرفة[٢] ؛ قوامه توحيد مباحث الوجود الأنطولوجي ، فجمعوا الله والإنسان والطبيعة والدين والنبوة والإيمان والعمل والسياسة في موضوع واحد وبمنهجية عقلانية واحدة[٣] ؛ لقد «نظم المعتزلة العالم الديني وعالم الأرض تنظيماً عقلياً»[٤] .

ثالثاً : أما عن إلهيات المعتزلة ؛ فقد قالوا إن أفعال العباد محدثة لم يخلقها الله وإنما هي أفعال الطبيعة تظهر فيهم ؛ إلا الإرادة فإنها فعل إنساني ؛ بمعنى أن أفعال العباد نتيجة لطبيعة ظروف مجتمعاتهم[٥] . وقولهم بإرادة الإنسان لا يتناقض مع قدرة الله واستطاعته[٦] ؛ لأنهم قصدوا بحرية الإرادة عند الإنسان وجهة أخلاقية لا ميتافيزيقية[٧] . فحرية الإنسان ليست موضوع اعتقاد لأن العقائد تتعلق بحقائق الوجود مستقلة عن كل فعل إنساني كالإيمان بوجود الله[٨] . وهنا لا عبرة بما ذهب إليه أحد الدارسين من أن المعتزلة حاولوا بذكاء إضعاف الموجود الأول بتأكيد إرادة الإنسان[٩] ، والصواب أنهم استهدفوا تنزيه الله أولاً وإبراز قيمة الإنسان ثانياً[١٠] ؛ بتحطيم القيود التي تحول دون حريته في الرأي والعمل[١١] . لم يكن هدفهم إلا محاولة للفصل بين السلطة والمجتمع ، وليس بين الله والإنسان[١٢] .ولذلك طرح المعتزلة قضية الإنسان في إطار تاريخي لا في إطار لاهوتي[١٣] .

رابعاً : في إطار هذا البعد الإنساني التاريخي ؛ طرح المعتزلة رأيهم في العدل . لذلك أخطأ خصومهم حين زعموا أن منطلق رأيهم في العدل يرجع لأسباب شعوبية ؛ خصوصاً وأن معظم منظريهم كانوا من الموالي[١٤] .

---

(١) نفسه ، ص ٦٢٩ .
(٢) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٨٥ ، ٨٧ .
(٣) نفسه ، ص ٨٦ .
(٤) نفسه ، ص ٨٧ .
(٥) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ١٥ .
(٦) نفسه ، ص ١٨ .
(٧) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ١٦٢ .
(٨) نفسه ، ص ١٦٤ .
(٩) أنظر : طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ١٨٧ .
(١٠) محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص ٢١٨ .
(١١) محمود إسماعيل : الحركات السرية في الإسلام ، ص ٦٨ .
(١٢) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٧٦٠ .
(١٣) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٢١٩ .
(١٤) يقول البغدادي : «إن البدع في كل دين لا تأتي إلا من أبناء الرقيق» .
أنظر : الفرق بين الفرق ، ص ١٠٠ ، القاهرة ١٩٤٨ .

عالج المعتزلة مبدأ العدل قبل مبدأ التوحيد . ولا يخلو ذلك من دلالة على أن قضية التوحيد مفروغ منها باعتبارهم مؤمنين موحدين ؛ فالتوحيد موضوع أنطولوجي ، أما العدل فيتعلق بصلة الله بالإنسان ، فضلاً عن كونه أهم صفات الله ؛ كما وأن التوحيد صفة للذات الإلهية ، أما العدل ففعل إلهي[1] ينعكس على الإنسان . وحيث إن الإنسان مكلف بتكاليف شرعية والعدل صفة الله من حيث تعديها إلى الإنسان[2] ؛ «فالله يستحيل أن يفعل ما فيه مفسدة للإنسان ويختار الكفر له ثم يعذبه»[3] . وقد أخضع المعتزلة مسألة العدل للعقل حين عرفوا العدل بأنه «ما يقتضيه العقل من الحكمة ؛ وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة»[4] . ولا يخلو هذا التعريف من مغزى سياسي ؛ يكمن في محاسبة السلطان الجائر[5] .

لذلك عالج المعتزلة مسألة الخير والشر من وجهة نظر إنسانية ؛ لا أنطولوجية ؛ لأن «الله لا يحمل المكلف على الطاعة بالقهر أو بالإلجاء ؛ فلا يعقل أن يحمله على المعصية حتى يلجأ إلى فعلها ؛ إلا أن يخرج المكلف بذلك أن يكون مستحقاً الذم والعقاب»[6] .

إستناداً إلى ذلك ؛ قال المعتزلة «باللطف الواجب» الذي يمكن الإنسان من الخير ويقوي الدواعي إليه . وليس اللطف جهة للطاعة ، وإنما يفعل الملكف الفعل لحسنه ، كما يتجنب القبح لقبحه[7] . ومن مظاهر اللطف الإلهي إكمال العقل عن طريق العلم والمعرفة والقدرة على التمييز بين الخير والشر ، بين الحسن والقبيح[8] . لذلك رأى المعتزلة في الشريعة «ألطافاً في العقليات»[9] . ومن هنا كان العقل مسؤولاً عن الفعل ، وكان «الوعد والوعيد» مكافأة على الفعل الحسن أو الفعل العقلي ، وعقاباً على الفعل القبيح الذي هو لا عقلي بالضرورة[10] .

---

(١) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص٤٥ .

(٢) نفسه ، ص ٤٨ .

(٣) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، جـ ٣ ، ص٤٥ ، القاهرة؟؟

(٤) الشهرستاني : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص٥٢ .

(٥) محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص٢١٨ .

(٦) القاضي عبد الجبار : المغني . جـ٣ ، ص١٢٠ .

(٧) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص٦٦ .

(٨) نفسه ، ص٦٧ .

(٩) القاضي عبد الجبار : المغني ، جـ٣ ، ص ١٦٤ .

(١٠) محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة الإسلامية ، ص٢١٨ .

خامساً : يتضح مما سبق أن آراء المعتزلة في القضايا التي طرحوها ذات أبعاد سوسيو - سياسية ، لكن هذه الأبعاد تظهر بوضوح أكثر في قول المعتزلة بمبدأ «المنزلة بين المنزلتين» ، ومبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» .

بالنسبة للمبدأ الأول أجمع المعتزلة على «فسق» مرتكب الكبيرة وهو نعت سياسي أخطر من مجرد كونه صفة أخلاقية . فمواقف الفرق عموماً من مرتكب الكبيرة ظهرت إبان محنة سياسية تاريخية هي أحداث الفتنة الكبرى . لذلك كان رأي المعتزلة فيها يعكس موقفاً سياسياً في المحل الأول ؛ فحواه هو أن مرتكب الكبيرة لا يصلح للحكم لفسقه . وإذا حكم وجار أوظلم وجب عزله بالثورة عليه[1] .

ويدخل مفهوم الثورة عند المعتزلة في مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ؛ كما هو الحال عند الخوارج أيضاً[2] . لكن موقف المعتزلة عبر عن استنارة وسياسة في آن ؛ إذ اشترطوا لقيام الثورة شرطين ؛ أولهما أن تكون تحت راية إمام عادل ، والثاني أن تكون الظروف مواتية لنجاحها .

من هنا ناصر المعتزلة آل البيت لأنهم أهل عدل وليس لقرابتهم من الرسول «» ؛ فقد أنكروا رأي الشيعة في «الإمامة» وخطأوا قولهم «بالتعيين والنص» واتفقوا مع أهل السنة على مبدأ الشورى ،وخالفوا الشيعة في مسائل «الوصية» و«الغيبة» و«الرجعة» و«العصمة» ؛ لا لشيء إلا لكونها غير مقبولة عقلا . وكان نقدهم سياسياً واجتماعياً ؛ لا عقيدياً وفكرياً[3] . «فتغيير المنكر بالسيف متى قدروا على ذلك واجب لا فرق فيه بين مجاهد كافر أو فاسق»[4] . لذلك قاوم المعتزلة الجائرين من الحكام إلى جانب الزنادقة والملحدين[5] ، باللسان أولاً ثم بالسنان .

كما تطرق المعتزلة إلى مسائل ذات طابع اجتماعي واقتصادي ، فضلاً عن مراميها السياسية . فقد عالجوا مسائل «الحلال والحرام والأرزاق» في إطار سياسي لا باعتبارها قضايا دينية أو أخلاقية . وجندوا العقل والشرع معاً لمواجهة الجور واستباحة أكل حقوق الغير(٦) .

---

(١) محوود إسماعيل : الحركات السرية في الإسلام ، ص٧٠ .
(٢) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ٤ ، ص٣١ .
(٣) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص٩٠ .
(٤) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ، ص٣١١ .
(٥) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص١٩٤ .
(٦) نفسه ، ص١٨٧ .

كما عالجوا قضايا اقتصادية بحتة ـ كالأسعار - وأنكروا رأي الأشاعرة في أن «الله هو المسعر» واعتبره تبريراً للحكام الجائرين والمحتكرين ، وذهبوا إلى أن «السعر فعل مباشر من العبد ؛ إذ ليس ذلك إلا موافقة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص»[1] . كل ذلك وغيره دليل على أن فكر المعتزلة ؛ ينطلق من الواقع السوسيو ـ سياسي الذي أفرزته الصحوة البورجوازية الثانية .

ولا غرو ؛ فقد عبر الاعتزال عن طابعه الليبرالي المستنير والمتسامح . إذ أفضى الرخاء الاقتصادي والتجانس الاجتماعي والتطور الفكري في هذا العصر إلى سيادة فكر المعتزلة ، وإقبال خصوم الأمس على النهل منه وتعديل وتطوير ـ وربما تغيير ـ معتقداتهم السابقة .

ولعل هذا يفسر كيف تطور مذهب أهل السنة في الكلام وصار أقرب للاعتزال ؛ كما سنوضح في المبحث الثاني . ويفسر أيضاً التئام فرق المعتزلة بعد تشرذمها خلال العصر السابق[2] كما كان المد البرجوازي مسؤولاً ـ بامتياز ـ عن التقارب بين الاعتزال والتشيع والتصوف[3] . ولعل هذا يفسر إبراز قيمة العمل في الفكر الكلامي عموماً وربط المعرفة والسلوك والإيمان به[4] .

بديهي والأمر كذلك ؛ أن يفتح المعتزلة بابا جديداً في المعتزلة هو باب «الأخلاق» وإن لم يفردوا مباحث خاصة به . كانت رؤيتهم المعرفية وسلوكهم العملي من الأمور التي أعطت للأخلاق صفة عقلانية واجتماعية في آن[5] . فمعيار الأخلاق عندهم هو «الحسن والقبح العقليين» . لم يقولوا بثبات هذا المعيار في حد ذاته ؛ بل ربطوه بظروف المجتمع المتغيرة ؛ إذ قد «يتغاير الفعل بتغاير الوقت ؛ فيحسن ما كان قبيحاً أو يقبح ما كان حسناً . فالفعل لذلك يستحيل وجوده إلا في وقت وظرف مخصوص»[6] .

لذلك كله أثرى فكر المعتزلة ـ في عصر الازدهار ـ علم الكلام وأكسبه طابعاً اجتماعياً ؛ بعد أن كان جدلاً مجرداً . كما «أثرى جوانب الحياة بمحتوى أخلاقي دون مساس بالإيمان ، كذلك بقيام مختلف العلوم على أسس عقلية»[7] ؛ وربما تجريبية مبكرة .

---

(١) القاضي عبد الجبار : المغني ، جـ١١ ، المبحث الخاص بالأسعار والأرزاق والآجال ، ص١١٢ . وما بعدها .

(٢) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ١ ، ص٣٥٤ .

(٣) نفسه ، ص٣٥٥ .

(٤) الشهرستاني : المرجع السابق ، جـ١ ، ص٥٥ .

(٥) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص٤١ وما بعدها .

(٦) نفسه ، ص١٣٩ .

(٧) نفسه ، ص١٨٩ .

وأخيراً مهد علم الكلام ـ المعتزلي على الخصوص ـ لظهور الفلسفة الإسلامية «ونقل طرق التفكير إلى مرحلة تطورية متقدمة»[١] . وحسبهم طرح مسائل واصطلاحات فلسفية في خطابهم الفكري ؛ كالجسم والجوهر والعرض . .[٢] إلخ ، تناولوها تناولاً لا ميتافيزيقياً مطلقاً أو كقضايا مجردة ؛ بل «من منطلق واقعي عملي يتصل حياة الناس»[٣] .

هذا عن علم الكلام عند التيار الليبرالي ؛ فماذا عنه عند التيار السني المحافظ؟ ذلك هو موضوع المبحث التالي .

جـ - المذهب الأشعري

سبق وقلنا إن الاعتزال نشأ إبان الصحوة البورجوازية الأولى ؛ فعبر بذلك عن التيار الليبرالي في علم الكلام . أما مذهب أهل السنة فقد ارتبطت نشأته بعصر الإقطاعية المرتجعة ؛ حيث تأسس مذهب الأشاعرة ، ومن رحمه ولدت الماتريدية ؛ فعبرا بذلك عن الاتجاه المحافظ في علم الكلام ؛ وإن مالا إلى الليبرالية في عصر الصحوة البورجوازية الثانية .

يرتبط ظهور المذهب الأشعري بمؤسسة أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) الذي كان معتزليًا ثم ارتد عن اعتزاله ليضع أصول مذهب أهل السنة في علم الكلام[٤] . ولا يخلو ارتداده هذا ـ في عصر الإقطاعية ـ من مغزى سوسيو ـ سياسي ؛ يكمن في أزمة التيار الليبرالي من ناحية ، ويكشف عن آلية «رد الفعل» في نشأة المذهب على يد معتزلي منشق مؤهل للقيام بتلك المهمة الصعبة من ناحية أخرى . كان عليه أن يقدم إجابة سنية مقنعة على أسئلة وقضايا سبق وطرحها المعتزلة[٥] .

لذلك ما كان بوسعه تنظير مذهبه بمعزل عن توظيف العقل والمنطق[٦] بدرجة ما في برهنة النصوص الشرعية ؛ خدمة للخلافة السنية أمام تعاظم الفكر الليبرالي الاعتزالي والمد الشيعي السياسي والفكري أيضًا . بمعنى أن صياغته «الرسمية» للمذهب

(١) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٨٥ .
(٢) ابن تيمية : المرجع السابق ، ص ١٦٠ .
(٣) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٧٦٨ .
(٤) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ٢٢١ .
(٥) محمد أركون : المرجع السابق ، ص ٩١ .
(٦) أحمد امين : **ظهر الإسلام** ، جـ ١ ، ص ٢٢١ .

ذات بصمات توفيقية عاجزة عن تقديم إجابات شافية ومقنعة عن القضايا التي سبق وطرحها الخصوم في مسوح عقلاني .

ولعل في ذلك ما يكشف عن البعد السياسي لمذهب الأشعري ؛ برغم تغطية آرائه بالدين . فلم يكن الخليفة المتوكل العباسي متدينًا وهو يمتحن الاعتزال ويضطهد أصحابه ويتصدى لإحياء السنة ؛ وهو المعروف بالانغماس في حياة اللهو والعبث والفجور[١] . وكان عصره عصر انحطاط سياسي وفوضى اجتماعية وتخلف فكري[٢] من جراء سيادة الإقطاعية ؛ في حين أضحت «المعارضة الشيعية قوة سياسية تهدد الخلافة بصورة جدية»[٣] ؛ وذلك بعد تأسيس الدولة الفاطمية في المغرب وضمها مصر والشام واليمن . كما قامت دولة القرامطة في جنوب العراق والبحرين وهددت بغداد نفسها . هذا فضلا عن تغلغل الدعاة الفاطميين في سائر أرجاء أقاليم المشرق بهدف «خنق» الخلافة العباسية السنية .

أمام هذا المد الشيعي المتعاظم ، ولعجز الخلافة عن مواجهته عسكريًا ـ بعد تسلط العسكر التركي وتدخله في شئون الحكم في الحاضرة والولايات ـ لم تجد الخلافة العاجزة بدا من «قيام إمام سني بالارتفاع بعقيدة أهل السنة إلى مستوى التحديات . . . كنوع من الاستجابة السنية للمنبه الشيعي»[٤]

لقد أجمع الدارسون[٥] على أن الخطر الشيعي وحده كان مسئولا عن ظهور المذهب الأشعري . أي أنهم فطنوا للخطر الخارجي على الخلافة العباسية . لكننا نضيف إلى ذلك ـ وربما قبل ذلك ـ الخطر الداخلي الكامن في تسلط العسكرتاريا الإقطاعية التركية التي هيمنت على السلطة تمامًا بعد إنشاء منصب جديد ـ هو منصب أمير الأمراء ـ الذي جمع في يده سائر السلطات وحصر الخليفة في قصره وتحكم في تنصيب الخلفاء وعزلهم .

---

(١) قيل إن بلاطه حوى أربعة آلاف جارية ، وأن جدران حمام قصره بسامرا زينت برسوم نساء عاريات . أنظر : محمود إسماعيل : **تاريخ الحضارة العربية الإسلامية** ، ص ١٧٩ .

(٢) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١١٦ . وعن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ ٢ ، المجلد الأول بعنوان « **الإقطاعية المرتجعة** » .

(٣) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ١١٢ .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

(٥) يقول أحدهم : « كان هم الأشعرية في نشأتها هو نزع فتيل ما دسته الباطنية من متغيرات وذلك بالمباعدة بينها وبين العامة » أنظر : سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٨١ .

كانت الخلافة إذن في مسيس الحاجة لتعبئة «الرأي العام» السني لاستعادة هيبتها ونفوذها . ويكشف دارس نابه عن خطورة تلك الأوضاع الداخلية كحافز لظهور المذهب الأشعري إذ يقول : «عبر المتوكل عن ظهور طغيان الإقطاع وبطالة دار الخلافة . . وهو الذي أحيا مذهب أهل السنة ممثلة في الأشعرية التي كانت تمثل لذلك إديولوجية رسمية»[(١)] .

كان الأشعري مؤهلا للأضطلاع بتلك المهمة ؛ باعتبارة معتزليًا منشقًا ؛ حذق فنون الكلام والجدل ومستعد اليكون «فقيه السلطان» المنافح عن سياسته والداعي لإحياء أمجاد الخلافة الثيوقراطية ؛ موظفًا في ذلك العقل بدرجة ما لدعم الشرع .

يعلم دارسو التاريخ الإسلامي ظاهرة استنجاد السلطان بالقرآن خصوصًا في أوقات المحن والأزمات . وهو أمر لم يغب عن فطنة أحد الدارسين النابهين «للخطاب الأشعري» ؛ حيث قال بوجود صلة دائمة بين الفقيه والحاكم لأكثر من سبب . فالسلطان يتخذ من الفقيه مشيرًا في قضايا تتعلق بالممارسة السياسية الفعلية ويطلب منه أيضًا أن «يجد لما يقوم به المسوغ والتبرير في الشرع وهو ما يدخل في مصطلح « فن التدبير » الذي يجمع السلطان بالفقيه ويحدد العلاقة بينهما»[(٢)] .

إذن مهمة الفقيه تنحصر في إيجاد التبرير الديني للسياسة من أجل إظهار الحاكم مطبقًا وراعيًا للشرع[(٣)] . وهو ما قام به الأشعري ـ بامتياز ـ وحكم على غاية جهوده في هذا الصدد «بالإلحاح على دعم الخلافة والدفاع عنها»[(٤)] . إن «تسييس الدين» دليل في حد ذاته على هشاشة وإفلاس المشروع الأشعري معرفيًا . وهنا تسقط دعاوى بعض الدارسين الذين نحوا السياسة جانبًا عن المشروع الأشعري واعتبروه إنجازًا فكريًا قحًا «لتنظير أصول الدين على غرار ما قام به الشافعي لتنظير أصول الفقه»[(٥)] . فالصواب هو أن علم الكلام لا يمكن دراسته بمعزل عن «الأبعاد السياسية والتاريخية

---

(١) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٨٦٢ .

(٢) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٦٦ .

(٤) هاملتون جب : المرجع السابق ، ص ١٨٦ .

(٥) أنظر : محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ١١٥ . وجه الخطأ في هذا القول هو عزل «التاريخية» جانبًا ، فالشافعي قام بعمله في عصر الصحوة البورجوازية الأولى ، بينما أنجز الأشعري مشروعه في ظل الإقطاعية . ولا غرو فالأستاذ الجابري يعتقد خطأ بما يسميه « الزمان الثقافي الواحد للعقل العربي » ، ويرى بأن للفكر زمانه الخاص وأن الزمن الثقافي غير الزمن الطبيعي الاجتماعي » . أنظر : تكوين العقل العربي ، ص ١١٦ .

والاجتماعية وثقل حضورها في النص الكلامي»[١] .

ينطبق ذلك بداهة على المشروع الأشعري ، كما أوجزنا سلفًا ، وسنوضح بعد تفصيلا . وما نود توكيده أن الأشعري مفكر تبريري توفيقي سلطوي ركب موجة المد السني فتخلى عن اعتزاله واستثمر «معارفه» الاعتزالية في صياغة المذهب السني الذي عجز «الحنابلة» و «أهل الحديث» عن تأسيسه ؛ لرفضهم العقل والمنطق جملة وتفصيلا . تصدى الأشعري للقيام بالمهمة مؤكدًا أن منهجه هو منهج الإمام أحمد بن حنبل ؛ الخصم الألد للمعتزلة . يقول : «قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا عز وجل وسنة نبينا عليه السلام وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث . ونحن في ذلك معتصمون بما يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل نضَّر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته ، ولما خالف قوله مخالفون»[٢] .

لكن منهج ابن حنبل ما كان بوسعه أن يعينه على تحقيق بغيته ؛ فاستثمر لذلك طرائق المعتزلة في الجدل ووظفها في مشروعه .

ومما يكشف عن انتقائية وتوفيقية هذا المشروع ؛ ويفت في مصداقيته معرفيًا ؛ توظيف آلية التوفيق بين الأضداد ، فضلا عن الإديولوجيا . ولا غرو فغاية المشروع سياسية تبريرية بالدرجة الأولى[٣] .

وهنا يصبح الخلاف بين الدارسين حول منهج الأشعري غير ذي موضوع . لقد ذهب البعض إلى أنه «حنبلي» ، لكن الحنابلة تبرؤا منه[٤] ، وذهب البعض الآخر إلى أن «الأشعرية إعتزالية معدلة»[٥] وهو حكم خاطىء لأن الأشعرية أسست ردًا على الاعتزال . كما وليست «مذهبًا وسطيًا» بين الاعتزال ومذهب ابن حنبل ؛ فلم تتحقق تلك الوسطية إلا على يد تلامذة الأشعري ؛ كما سنوضح في حينه . وإن كنا نشارك أصحاب هذه التوجهات الرأي في أن الأشعرية صيغة معرفية «مفلسة»[٦] و«هزيلة»[٧] و «يشوبها الضعف[٨] النظري لتراكيبها» ؛ إذا ما قورنت بالاعتزال «ذي الطابع

(١) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٦٠ .
(٢) الأشعري : الإبانة ، ص ١٧ .
(٣) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٥٩ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٥٩ .
(٥) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ٦٥ .
(٦) نفسي المرجع والصفحة .
(٧) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣٥٩ .
(٨) محمد أركون : المرجع السابق ، ص ٩٥ .

العقلاني التعددي الديالكتيكي»[١] . هذا ما أثبتته الدراسات الحديثة ـ بسائر مناهجها ورؤاها ـ تاريخيًا واجتماعياً ولغويًا .

وحسبنا دليلا على تهافت الفكر الأشعري ؛ زعم صاحبه أن نكره للاعتزال وتصديه لإرساء دعائم مذهبه الجديد ؛ كان نتيجة رؤيا منامية[٢] . ونعتقد أنه موه بذلك لإخفاء المرامي الحقيقية وتبرير ردته الفكرية . ولوصح زعمه ؛ فإنه يثبت بداهة إنعدام حافز معرفي لمنحنى تحوله . ولا تخلو الرؤيا ـ بعد استكناهها ـ من دلالة على منهج الأشعري في مشروعه ؛ وهي إلغاء العقل لصالح النقل . ويضيف بعض الدارسين تفسيرا مقنعًا لمسألة «الرؤيا» فيرون فيها «مغزى ذرائعيا تبريريًا ، وفرضًا لإكراهات وإلزامات غير مقبولة معرفيا ، ومحاولة ديماجوجية لإرضاء العوام وجذبهم لمذهبه»[٣] . إلا أن هذا الاستخلاص الصائب ينقض حكم الباحث نفسه بأن الأشعري لم يفطن لخطورة دوره وفكره[٤] . والصواب ما ذكره باحث[٥] آخر من أن «الرؤيا» المنامية تفصحح عن الهدف المبيت للمشروع الأشعري ؛ وهو هدف سياسي بالدرجة الأولى ؛ فدوره وفكره «يفصحان بوضوح عن المشروع السياسي . . لقد كان حضور السياسة عند الأشعري في بناء المفاهيم الأشعرية الأولى حضور الفاعل المؤسس . . . إن عملية التأصيل الأولى ذاتها لا تستقيم في غياب مسألة السياسة وبتأثير مباشر منها» ؛ وهو ما سوف نتوقف عنده في أناة في الصفحات التالية . وصدق باحث آخر[٦] حين رجح الهدف السياسي على المعرفي حاكمًا على الخطاب الأشعري بشكله ومضمونه بأنه «تبريري وخاو منهجيًا ومعرفيًا» .

برغم ذلك نجح المشروع سياسيًا نتيجة تبني الخلافة له وترويجه بين العوام واستغلال

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٩٢ .

(٢) يقول الأشعري : إنه رأى الرسول (ص) في منامه في أول رمضان (لاحظ محاولة حبك الأكذوبة وإضفاء طابع ديني عليها) فقال له : يا أبا الحسن ؛ كتبت الحديث . قال : بلى . فقال الرسول (ص) فما الذي يمنعك من القول به ؟ قال : أدلة العقول . فقال : وما قامت أدلة العقول عندك علي أن الله تعالى يُرى في الآخره ؟ قال : بلى يارسول الله ؛ فإنما هي شبه . قال : تأملها وانظر فيها نظرًا مستوفياً فليست بشبه بل هي أدله . . ثم غاب عنه . قال الأشعري : فلما فزعت من النوم وأخذت أتأمل ما قاله صلى الله عليه وسلم ، واستبنت ؛ فوجدت الأمر كما قال ؛ فقويت أدلة الإثبات وضعفت أدلة النفي» . نقله محمد أركون عن ابن عساكر . أنظر : محمد أركون : المرجع السابق ، ص ٩٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٩٨ .

(٤) نفس المرجع والصفحه .

(٥) أنظر : سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٢٠٨ .

(٦) أنظر : محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ١٢٣ . .

نزعاتهم وجهلهم في البطش بالخصوم[1] . كذا زعم التشبث بالدين والدفاع عن «الفرقة الناجية ضد أهل الأهواء والبدع»[2] .

ولنحاول برهنة هذا الحكم من خلال عرض آراء الأشعري في مسائل علم الكلام .

مصدر المعرفة عند الأشعري هو الوحي . والعقل في نظره هو أداة الإدراك ليس إلا . فالنظر العقلي المستقل عن الوحي لا وجود له . لقد اعترف الأشعري بوجود المعرفة الحسية ؛ لكنها في رأيه «مظنة للخطأ»[3] ، أما الوحي فهو اليقين ، والوحي عنده هو ظاهره فقط دونما تأويل . يقول الأشعري[4] : «القرآن على ظاهره ، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا لحجة» . وإيراد «الحجة» في هذا النص إعتراف ضمني بالتفكير العقلي ؛ وهو أمر فطن إليه أهل الحديث فثاروا عليه واعتبروه «معتزليًا»[5] ؛ دون أن يكون كذلك . كما عول الأشعري على «السماع» ؛ فاعتبر أقوال الصحابة والتابعين[6] يقينيه ؛ حتى لو خالفت المنطق . لذلك اعتبره بعض الدارسين وسطا بين أهل الحديث والمعتزلة[7] ، بينما اعتبره البعض الآخر من أهل الحديث ؛ على أساس أن «حجر الزاوية في كل موقف فكري واضح وما به تتميز المذاهب والتيارات عن بعضها البعض يكمن في طريقة نظر العقل في النقل من جهة ، وفي صورة التزام العقل في العمل المذهبي بما يقرره النقل ويحده»[8] .

وفقًا لهذا المعيار ؛ «يقدم الأشعري النقل»[9] . لكننا نرى أن شروط هذا المعيار لا تتوافر في فكر الأشعري ؛ ذلك لأنه ينسحب على «الموقف الفكري الواضح» ، ولم يكن موقف الأشعري واضحًا ، بل نستنتجه ثاويًا في ثنايا فكره . هذا فضلا عما ذكره الأشعري بإمكانية مراجعة «الظاهر» «لحجة» ؛ بما يعني اعترافًا ما بدور للعقل ؛ وهو ما وقف عليه جولد تسيهر[10] في حكمه بأن «الأشعري أوجد مكانًا للعقل» ؛

(١) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ٦٦ .
(٢) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٥٩ . .
(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ١١٨ .
(٤) الإبانه ، ص ٢٧ .
(٥) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٥٩ .
(٦) الإبانه ، ص ١٧ .
(٧) دي بور : المرجع السابق ، ص ١١٧ .
(٨) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٢٧ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٢٣ .
(١٠) العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ١١٦ .

وإن قصره على «الإدراك» . فإذا كان الأشعري منكرًا «للتأويل»[1] ؛ فقد فتح مجالا - ولو محدودًا - «للتجويز» ؛ بحيث يمكن مجاراة أحد الدارسين فيما صاغه عن «العقل الأصولي»[2] الأشعري وإعماله في المسائل الإشكالية «كالنبوة» و«المعجزة» . فتوظيف الأشعري العقل أمر لا بدمنه بالنسبة لمتكلم يعارض آراء خصوم عقلانيين[3] ؛ لم تكن هناك مندوحة عن استخدام العقل في خطابه «السجالي» ؛ شاء أم أبى ؛ في حدود خدمة الشرع ؛ كما يتضح في خطابه العام بكتاب «الإبانة» .

ويبدو أن الأشعري وسع حدود توظيف العقل في أواخر سني حياته ؛ حين كتب أثناءها هذا الكتاب إذ نتلمس فيه رائحة عقلانية لا نجد لها وجودًا في كتابه السابق عن «مقالات الإسلاميين» . لذلك لم يخطىء أحد الدارسين حين لاحظ أن الأشعري في «الإبانة» حاول «تأسيس مبادىء العقل ذاته ومكوناته»[4] تحت تأثير إفلاسه من قبل في مواجهة المعتزلة العقلانيين . يظهر ذلك بصورة أوضح في آرائه الفقهية ؛ فقد حدد مهمة العقل في «استخلاص معاني الأدلة الشرعية»[5] لا عن طريق الاجتهاد بل عن «طريق الإبانة والتبيين ؛ الإبانة عن مقصد الشارع ، وتبيين قول الشرع من كل الوجوه»[6] . نقف على ذلك بالاستكناه «السيميولوجي» لعنوان كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» .

أما عن آراء الأشعري في مسألة «التوحيد» ؛ فيمكن إيجازها في إثبات الصفات ؛ كالعلم والقدرة والإرادة ؛ على عكس خصومه المعتزلة[7] . وقد استهدف من ذلك ظاهرًا إثبات ما يليق بالله من مكانه[8] ؛ دون نظر لمكانة الإنسان . أما الهدف المستبطن ؛ فهو تمجيد السلطان . ذلك أن القول بقدم الصفات تشكيك في تنزيه الله

---

(١) في نظر الأشعري أن « كل تأويل يرفع النص أو شيئًا منه فهو باطل » . أنظر : سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ١٦٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٤ ، ١٤٥ .
(٣) الأشعري : الإبانه ، ص ٦ .
(٤) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ١٤٨ .
(٥) نفس المرجع والصفحة .
(٦) نفس المرجع والصفحة .
(٧) راجع التفصيلات فى : الأشعرى : الإبانه ، ص ٨٧ وما بعدها .
(٨) دي بور : المرجع السابق ، ص ١١٦ .

بإلحاق صفات البشر عليه ومشاركتها في قدمه ؛ بينما يتحقق هذا التنزيه في موقف المعتزلة بجلاء .

نفس الشيء يقال عن اعتقاده «بقدم القرآن وأزليته» . ويبدو أنه فطن إلى خطورة المنزلق ؛ فحاول تقديم صيغة «مماحكة» ؛ فقال بأزلية «بالقوة» وخلق «بالفعل» ؛ أي أن آيات القرآن المنزلة على لسان الملائكة لها دلالات على الكلام الأزلي ؛ أما الدلالات نفسها فهي محدثة[1] ولم ينس تكفير القائلين بأن القرآن مخلوق[2] . إن تراوح الأشعري بين القدم والإحداث دون حسم ؛ موقف «لا علمي» تبريري مماحك ؛ لذلك لم يخطىء من قال بأن أقوال الأشعري في هذا الصدد «سفسطات لا طائل عنها»[3] معرفيًا . لكنها تشي في ذات الوقت بموقف سياسي فحواه ؛ محو إرادة الإنسان وعدم الاعتراف بقدرته إزاء القدرة الإلهية[4] ؛ بما يبرر منطق الجبر والإلزام ، لا الحرية والاختيار .

وهذا يقودنا لرصد موقفه من مبدأ «العدل» . لقد أثبت المعتزلة إرادة الإنسان دون أن يمسوا القدرة الإلهية ، كما ذكرنا من قبل . أما الأشعري ؛ فقد ابتكر مقولة توفيقية كذلك اصطلح على معرفتها بنظرية «الكسب» ؛ ومعناها أن الله خالق أفعال العباد ، وهو مريد لكل ما يصدر عنهم من خير وشر . وإن وجدت قدرة للعبد فلا تأثير لها في خلق أفعاله ؛ لأن الله تعالى أجرى سننه على أن يخلق الشيء عند القدرة الحادثة في الفعل ؛ بمعنى أن الله يخلق للإنسان قدرًا واختيارًا ، وفي نفس الوقت يخلق القدرة المناسبة لهذه القدرة والاختيار ؛ فأفعال العباد من ثم خلق لله ولإبداعه وكسب وقوع للعبد[5] . ولما واجهه خصومه بأن موقفه هذا يعني صدور «الظلم» عن الله ؛ ماحك بقوله : «إن الله لايريد الظلم للعباد ؛ وإذا ظلموا بعضهم بعضًا فلم يظلمهم وإن كان أراد أن يتظالموا»[6] .

---

(١) عن مزيد من المعلومات ؛ انظر : محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص ٢٢٥ .

(٢) الأشعري : الإبانه ، ص ٤٥ .

(٣) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ٧٦ .

(٤) الأشعري : الإبانه ، ص ٩٧ .

(٥) محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص ٢٢٦ .

(٦) الأشعري : الإبانه ، ص ١١٠ .

ويبدو من تلك الصيغة «الحائرة» ؛ تناقضًا في القول بين الجبر والاختيار[١] ؛ محسوم لصالح الجبر بداهة ؛ إذ كيف يكون للإنسان اختيار هو مجبر عليه[٢]؟ لقد حق لابن حزم التنديد بتلك الصيغة والحكم على الأشعري بأنه «جبري» لا محالة[٣] . ومعلوم سلفًا دلالة «الجبرية» على التبرير السياسي للنظم المتسلطة ، و«الاختيار» على مناهضتها بالسيف .

تقود مسألة العدل إلى مسألة «الوعد والوعيد» ؛ لأن أعمال الإنسان سيحاسب عليها «فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرًا يره» ؛ بمعنى أن الجزاء العادل من جنس العمل . وعند المعتزله أن الله يفي بوعده فيكافىء الأخيار ، وبوعيده فيعاقب الأشرار . أما الأشعري فقد رد الأمر برمته إلى الله ؛ لأن الله غير ملزم في إرادته . حجته في ذلك «جواز الغفران»[٤] وقبول «الشفاعة»[٥] . ولا يخفى المغزى السياسي لهذا القول في تبرير أخطاء بله جرائم الحكام المتسلطين .

أما عن موقف الأشعري من آراء الاعتزال في «العالم الطبيعي» ؛ فهو امتداد لقوله «بالجبر» . بمعنى الرفض الكامل للتطور الذاتي للعالم أو القول باستقلاليته ؛ فالله خلق كل شيء وهو قادر على كل شيء . يتجلى ذلك من خلال بسطه المستفيض لنظرية «الجوهر الفرد» مستفيدًا من العقل في الاستدلال من الموجودات على وجود خالق قديم لها لا يتغير[٦] ؛ وهذا يعني نفي القول بالسببية نفيًا تامًا . فالأسباب عند الأشعري «ليست أبدية ولكنها صدرت في الزمان وأن الله هو الذي أعطاها قوة تسبب الظاهرات التي هي نتائجها»[٧] . فلا علاقة ألبتة بين شيء وآخر ؛ بل الأشياء كلها تتعلق بمن كان فاعلا على الحقيقة[٨] . وكبديل عن السببية ابتدع الأشعري مقولة «العادة» أو «مستقر العادة»[٩] . في إطار هذه المقولة ، ذهب الأشعري إلى أن العادة

(١) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٤ ، ص ٦٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٣ .
(٣) محمود إسماعيل : **تاريخ الحضارة العربية الإسلامية** ، ص ٢٢٦ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٢٧ .
(٥) الأشعري : **الإبانه** ، ص ١٣٩ وما بعدها .
(٦) دي بور : المرجع السابق ، ص ١١٩ .
(٧) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١٧٣ .
(٨) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ١٠٠ .
(٩) وتعني - مثلا - أن الله هو فاعل الاحتراق بين القطن والنار ؛ إذ أجرى العادة باقتران الاحتراق حين تمس النار القطن ؛ دونما ضرورة لوجود مسبب للاحتراق .

ليست قانونًا ؛ نظرًا لإمكانية وقفها كما هو الحال بالنسبة للمعجزة ؛ التي هي دليل الخروج عن القوانين الطبيعية[1] . في هذا الإطار أجاز الأشعري «الكرامة» و«السحر»[2] بما ينفي قوانين الطبيعة والمجتمع كلية[3] ويثبط الفعل الإنساني وينتقص من قيمته في التحليل الأخير . ومجمل آراء الأشعري في مسائل أخرى ؛ كرؤية الله في الآخرة ، والاستواء على العرش ، والميزان والصراط[4] ، والجنة والنار . . .إلخ تتسق مع منهجه في الأخذ بظاهر الوحي . كذا تقود آراؤه حول صفات الإبصار والسمع وغيرها لله سبحانه ، إلى التشبيه والتجسيم لا التنزيه[5] . وهو أمر أخذه عليه تلامذته ؛ كما سنوضح في موضعه . ولا تخلو تلك الآراء من دلالة دعائية لكسب العوام لمذهبه .

أما عن رأي الأشعري في مرتكب الكبيرة ؛ فيعكس بعدًا سياسيًا واضحًا على الرغم من غموض نصوصه . يفهم هذا ضمنًا من خلال القول بعدم تكفير مرتكب الكبيرة ؛ بما يبرر أخطاء الحكام . كما يفهم من خلال موقفه من أحداث «الفتنة الكبرى» التي أفرزت مسألة «مرتكب الكبيرة » فلم يكفر أيًا من أطراف النزاع[6] .

لقد غض الأشعري الطرف عن أمثال تلك المسائل ذات الصبغة السياسية الواضحة ؛ فكان خطابه الكلامي يخفي القضية محور الخلاف الأصلي ـ وهو الخلاف السياسي ـ لذلك وجب على الدارس أن يستخلص مما هو ظاهر ما هو «مسكوت عنه» أو «محتجب» ، واستنطاق الخطاب ليبوح بالخلفيات السياسية الثاوية في تناياه وتضاعيفه ؛ ذلك أن «الأشعري لم يعمل أبدًا بعيدًا عن الإديولوجيا»[7] .

ينسحب هذا القول على موقف الأشعري من مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ؛ وهو مبدأ سياسي بالدرجة الأولى وإن بدا دينيًا أخلاقيًا . عندئذ نرى أن الموقف الأشعري «المسكوت عنه» يعني إنكار الثورة على الإمام حتى لو جار ؛ فليس أمام الرعية ـ والحالة هذه ـ إلا تقديم النصح ؛ لا التقويم بالسيف .

---

(١) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ١٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٥ وما بعدها .

(٣) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٨٦٦ .

(٤) الأشعري : الإبانه ، ص ٦٩ ، ٧٧ ، ٨٧ ، ٨٨ .

(٥) معلوم أن ارتقاء الأديان قرين انتقالها وتطورها من التجسيم الى التجريد ؛ لذلك كان الإسلام خاتم الأديان ؛ حيث قدم أقصى صور التجريد والتوحيد عن الخالق الذي « ليس كمثله شيء » . كذلك الحال في مجال تطور العلم ؛ إذ يبدأ بالمحسوس ويتطور الى التجريد « الطور الأكسيوماتيكي » . لذلك كانت الرياضيات هي أرقى العلوم .

(٦) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٨٦ ، ٨٧ .

ولعل هذا يسوغ الحكم بأن الخطاب الأشعري في مجمله خطاب إديولوجي ، متهافت معرفيًا . يفسر ذلك عدم إفراده مباحث عن مسألة الإمامة في علم الكلام ؛ بل أدرجها ضمن الفقه[1] ؛ بما يعني معرفيًا عدم استقلال واكتمال علم الكلام الأشعري من ناحية ، والتسليم بالسلطة القائمة باعتبارها أمرًا واقعًا - إلهيًا - يجب الخضوع له من ناحية أخرى . في هذا الإطار تفهم آراء الأشعري في «التجويز» و«الانفعال» و«الطبع» و«الكسب» وغيرها وتوظيفها للتبرير السياسي حتى لا يقع الحكام تحت طائلة مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الذي تبنتهقوى المعارضة الثورية .

كان تأسيس المذهب الأشعري - فيما نرى - لمساندة الخلافة العباسية وإثبات مشروعيتها وتبرير سياساتها برغم إخفاقها السياسي ، كذا تبرير الأوضاع الطبقية والاقتصادية الجائرة التي عانتها الرعية إبان عصر الإقطاعية المرتجعة .

في هذا الإطار يمكن إدراك المغزى الحقيقي لرأي الأشعري في مسألة «الأرزاق» ؛ فهي في نظرة «من قبل الله عز وجل يرزقها عباده حلالا وحرامًا»[2] . المغزى بوضوح هو تبرير واضح لحيازة الخلافة العباسية الثيوقراطية و«الأوليجركية» التركية العسكريه الإقطاعات الواسعة والضياع الشاسعة . ولا غرو فقد أقر الأشاعرة «جواز الإقطاع» و«مشروعية حكومة المتغلب» ؛ كما سنوضح في موضعه . وفي ذلك يحكم أحد الدارسين بأن المشروع الأشعري في مجمله «تشريع عملي لأحكام الممارسة الشرعية وشروطها وقوانينها»[3] حتى لو كانت غير مشروعة .

من هنا يمكن أن نستخلص من جملة الخطاب موقفًا لا أخلاقيًا إزاء الموقف الأخلاقي الاعتزالي الذي سبق وذكرناه . يأتي الموقف الأشعري في رفض معيار المعتزلة عن «الحسن والقبح العقليين» وربطه الأخلاق بالشرع أي «الجبر» ؛ على أساس أن «الله تعالي يتصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم»[4] . وعلى ذلك فالشر - في نظره - مبرر «لحكمة لله خافية علينا فوجب التسليم بها» [5] وأن الحسن والقبح ليسا صفات في ذاتها بل «لأن الله أمر بفعل

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٥ .
(٢) الأشعري : **الإبانه** ، ص ٢٣ .
(٣) سعيد بنسيعد : المرجع السابق ، ص ٢٣١ .
(٤) الشهرستاني : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٥٢ .
(٥) الأشعري : **مقالات الإسلاميين** ، جـ ١ ، ص ٣٢١ ، القاهرة ١٩٥٠ .

الحسن ونهى عن القبيح»[1] .

يستهدف الخطاب الأشعري - إذن - ترسيخ منحنى «الثبات» ورفض «منحنى التحول» سواء في الفكر أو السياسة أو الأخلاق ، وحتى في اللغة أيضًا[2] . وإن بدا ظاهريًا إنطواء الخطاب الأشعري على بعض الجوانب الإيجابية ؛ فقد تأتي ذلك لخدمة أهداف سياسية واجتماعية . فإذا كان الأشعري قد أتاح مجالاً للعقل في نسقه الفكري ؛ فلم يجرِ ذلك إلا لخدمة النقل . وإذ أقر «القياس» ؛ فهو قياس شرعي وليس قياسًا منطقيًا[3] وإن كانَ قد استخدم القياس المنطقي أحياناً ؛ فذلك لدحض حجج خصومه الشيعة الذين ينكرون القياس في مسألة «عصمة الأئمة»[4] .

وإذ ربط الأشعري الإيمان بالعمل حيث قال : «الإيمان قول وعمل يزيد وينقص»[5] فالعمل عنده هو تطبيق الشرع وإلغاء العقل ليس إلا . لذلك كله ؛ لا نغلو إذ نحكم على الخطاب الأشعري بأنه خطاب تبريري بالدرجة الأولى ، « بالإكراهات والإلزامات على أساس واه يحول دون الإبداع والابتكار»[6] لم يقدم أكثر من «مهاترات كلامية»[7] ، «تسرف في التفريع الجدلي وتصوغ النتائج بكثير من التعسف»[8] . لقد استهدف - في التحليل الأخير - «التوصل إلى مواضعات لا شيء يبررها سوى كونها ملائمة لجعلها مقدمات لنتائج يؤمن بها سلفًا»[9] .

ولعل هذا يفسر لماذا أخفقت الأشعرية في مواجهة الاعتزال برغم الضربات التي كيلت للمعتزلة ، فقد ظل فكرهم صامداً «بفعل العقل الديالكتيكي الذي يتطابق مع حقيقة الواقع الاجتماعي والتاريخي وحتى الجغرافي»[10] . ويفسر أيضًا إخفاق المشروع الأشعري برغم

---

(١) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ١٣٣ .

(٢) يرى سعيد بنسيعد أن المعتزلة اعتبروا اللغة « مواضعة » ، بينما هي عند الأشعري « تقرير وتوقيف ولا شأن للمواضعة فيها ولا مجال للقياس فيها أيضًا » . أنظر : الخطاب الأشعري ، ص ١٥٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢١٧ .

(٥) الأشعري : الإبانه ، ص ٢١ .

(٦) محمد أركون : المرجع السابق ، ص ٩٧ .

(٧) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ٢ص ١٨١ .

(٨) هاملتون جب : المرجع السابق ، ص ١٨٦ .

(٩) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ١٢٣ .

(١٠) محمد أركون : المرجع السابق ، ص ٩٢ .

«جاذبيته الدينية الظاهرة لجذب العوام»[١] . فلم يقدر له الذيوع والانتشار بين النخبات المثقفة لهولاميته وخوائه المعرفي . وإذا كان قد انتشر في العراق وبعض دول المشرق ؛ فلم يجر ذلك بالإقناع والاقتناع ؛ بل بالقهر والإكراه[٢] ولم ينتشر انتشارًا واسعًا إلا بعد تطوير المذهب على يد تلامذة الأشعري الذين نهلوا من نهج ومعارف الاعتزال[٣] إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ الأمر الذي يزكي رؤيتنا عن سوسيولوجية الفكر . فبفعل معطيات عصر الصحوة ، اقتصاديًا ، واجتماعيًا وسياسيًا[٤] وفكريًا[٥] جرت مراجعة مذهب الأشعري من قبل تلامذته ؛ بحيث يمكن الحديث عن أشعرية . «معدلة» تميل نحو الاعتزال .

يعزى ذلك إلى وجود «أرضية مشتركة» لسائر الاتجاهات والتيارات الفكرية إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ حتى لقد ذهب بعض الدارسين إلى القول بأن أهل السنة ما عادوا جميعًا محافظين ، والمعتزلة ما عادوا جميعًا ثوريين[٦] . فأهل السنة ما كان بوسعهم مواجهة المد الليبرالي الجارف دون تطوير مذهبهم ، والمعتزلة تحقق طموحهم السياسي بقيام دولة بني بويه الزيدية ـ الاعتزالية . لذلك وقع التقارب بين الخصمين تحت تأثير الواقع الجديد[٧] .

هذا الواقع الذي عبرت عنه تلك «الأرضية المشتركة» التي أسماها بعض الدارسين «الشخصية القاعدية» «نتيجة طبيعة الوجود الاجتماعي والثقافي»[٨] .

وحق لباحث آخر أن يقول بوجود «إنسية عربية» في الفكر «على أصعدته ومستوياته الدينية والفلسفية والدينية»[٩] ؛ «نتيجة تلاقح بين الموروث الثقافي وبين المعطيات العربية الإسلامية»[١٠] ؛ إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية .

بدأت إرهاصات هذه «الإنسية» وهذا «التلاقح» فيأخريات عصر الإقطاعية ؛ وأثرًا في

(١) آدم ميتز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣٦١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٦٥ .
(٣) المقريزي : **الخطط** ، جـ ٢ ، ص ٣٥٧ ، بولاق ١٢٧٠ هـ .
(٤) عن هذه المعطيات مفصلة ؛ راجع : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** جـ ٢ ، مجلد (١) ، المباحث الخاصة بعصر الصحوة البورجوازية .
(٥) عن **النهضة العلمية والفكرية** ؛ راجع : نفس المرجع ، جـ ٣ ، مجلد ٢ .
(٦) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ص ١٨١ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٦١ .
(٨) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٢٣٩ .
(٩) Mohammed Arkoun : **Contribution à L'étude de hamanisme du IV siecle**, P . 357 , Paris,1970
(١٠) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٢٤١ .

فكر الأشعري نفسه ؛ حيث تراجع في كتابه «الإبانة» عن بعض معتقداته السابقه التي سطرها في كتابه «مقالات الإسلاميين» ؛ كما أشرنا سلفًا .

بديهي أن يتعاظم هذا التأثير على تلامذة الأشعري الذين عاشوا عصر الصحوة . فقد تخلوا عن الكثير من آراء شيخهم ومواقفه ، والتزموا في كثير من المسائل طريق المعتزلة ؛ «فتوسعوا في التأويل مفيدين من فقه اللغة الذي كان الأشعري قد سبه» ؛ واستمروا في طريقهم الجديد رغم تعرضهم لحملة ضارية من «أهل الحديث» ؛ لقناعتهم بأن «البرهان المؤسس على العناصر النقلية وحسب لا يعطي أي يقين»(١) ، وأن النسق الأشعري الأول لم ينل من أطروحات الاعتزال رغم مساندة الخلافة ؛ فقد ظلت قضايا الاعتزال تكتسي حيوية تفرض نفسها على الأشاعرة(٢) وكم من مناظرات جرت بين الطرفين(٣) ، وكم ألفا من مصنفات في مناخ فكري حر ومتسامح(٤) ، أفضى إلى توسع الأشاعرة في الأخذ بالعقل في الكثير المسائل الكلامية . ومن أهم رجالات الأشاعرة الذين طوروا المذهب أبو الطيب الباقلاني وأبو منصور عبد القاهر البغدادي .

أما الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) ؛ فقد أعاد بناء النسق الأشعري وأقام صرحه متأثرًا بتعاظم المد الليبرالي(٥) . إذ تضمن كتابه «التمهيد» مباحث جديدة في علم الكلام ـ كالطبيعيات ـ وفق نزعة عقلانية(٦) . كما توسع في بسط نظرية «الجوهر الفرد» ومسألة «الخلاء» وغيرها من المباحث التي خاضها الأشاعرة قبله(٧) . هذا بالإضافة إلى الأخذ بمنهج «الاستدلال» لبرهنة صدق المقولات الدينية(٨) . ولم يخطىء ابن خلدون(٩) حين قال : «هذب الباقلاني الطريقة . . ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار» .

أما البغدادي (ت ٤٢٩ هـ) ؛ فقد تحامل على الباطنية في أفكارها السياسية لعدم عقلانيتها . وفي الفقه توسع في «الاجتهاد» والنظر واعتبار المصلحة ، وقال بالسببية ؛ وهي

---

(١) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ١٢٧ .
(٢) عبد المجيد أبو الفتوح : تاريخ الفكر السني ، ص ٢٥ .
(٣) من أهمها مناظرة القاضي عبد الجبار المعتزلي وأبي إسحق الإسفرائيني الأشعري . عن وقائعها ، راجع : عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٢٦ .
(٤) قيل إن الوزير البويهي الصاحب إسماعيل بن عباد بارك هذه المناظرات وأعجب بشيوخ الأشعرية - رغم اعتزاله - من أمثال الباقلاني وابن فورك والإسفرائيني . راجع : السبكي : طبقات الشفعية ، جـ٣ ، ص ١١٢ ، القاهرة ١٣٢١ هـ .
(٥) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .
(٦) راجع : الباقلاني : التمهيد ، ص ٤١٣ وما بعدها ، القاهره ١٣٢٤ هـ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٤١٧ وما بعدها .
(٨) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٨٦٥ .
(٩) المقدمة ، ص ٨٣٨ .

أسلحة كان المذهب الأشعري يفتقر إليها[١] . وفي كتابه «الفرق بين الفرق» قدم تاريخًا معتبراً للمذهبية في التاريخ الإسلامي ؛ وقف فيه على حقيقة تأثر الأفكار والعقائد بالمعطيات السياسية . لذلك حق لأحد الباحثين الحكم بأنه قدم إرهاصات «نظرية أشعرية في التاريخ»[٢] .

ولعل ميله إلى العقل جعله ينكر «السحر» و«الكرامة» ويفرق بينهما وبين «المعجزة» التي قصرها فقط على الأنبياء دون سواهم . يقول البغدادي[٣] : «إنهما لا يفترقان في جواز العقل إلا بوقوع المعجزة على حسب دعوى النبوة» .

خلاصة القول أن «الأشعرية المعدلة» مالت إلى العقل خلال عصر الصحوة وتسلحت بالمنطق الأرسطي «للخروج من مأزق التناقض بين إنكار مبادىء العقل كمبدأ السببية مثلاً والتمسك بعمل العقل»[٤] .

فلنحاول رصد هذا التحول العقلاني في الفكر الأشعري بعرض آراء بعض أشاعرة عصر الصحوة في بعض القضايا الكلامية .

في مسألة الصفات ؛ كان الأشعري «يكفر» المعتزلة لأنهم نفوا الصفات ؛ وهو أمر استنكره الباقلاني ؛ فلم يتهمهم بالكفر بل قال وحسب أن آراء الاعتزال في مسألة الصفات تعمل على «تمويه العوام»[٥] .

أما البغدادي ؛ فقد خالف الأشعري في مسائل كثيرة كصفات التشبيه ـ الكلام والسمع والإبصار ـ «وأولها تأويلا مجازيًا كما فعل المعتزلة» . نفس الشيء يقال عن مسألة «الاستواء على العرش» فلم يأخذ بظاهر النص . يقول : « . . . وزعم بعضهم أن له وجهًا وعينًا ، هما عضوان ولكنهما ليسا كوجه الإنسان وعينه ؛ بل هما خلاف الوجه والعين سواها . والصحيح عندنا ؛ أن وجهه ذاته ، وعينه رؤيته للأشياء»[٦] .

أما في مسألة الاستواء فقد خالف المعتزلة كما خالف الأشعري أيضًا وقدم تأويلا جديداً فحواه «أن الملك ما استوى لأحد غيره»[٧] . لذلك صدق أحد الدارسين حين قال : «إن

---

(١) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣١٠ ، ٣١١ .
(٣) **الفرق بين الفرق** ، ص ١٤٧ .
(٤) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ١٢٣ .
(٥) عبد المجيد أبو الفتوح : **تاريخ المذهب السني** ، ص ٣٠ .
(٦) البغدادي : **أصول الدين** ، ص ١٠٩ ، ١١٠ ، إستانبول ١٩٢٨ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ١١١ .

تلاميذ الأشعري توسعوا في طريقة التأويل ، وبغير هذا كان لا يمكن الفرار من التجسيم»[١]

ومعلوم أن القول بالتجسيم ينم عن تخلف معرفي على عكس دلالة التنزيه والتجريد على الارتقاء الفكري . من أهم تأثيرات عصر الصحوة كذلك في الفكر ؛ إقدام الأشاعرة على الكتابة في السياسة بصورة مباشرة ، وهو أمر انعدم في عصر الإقطاعية فكانت آراء الأشاعره في السياسة مبثوثة في ثنايا المعتقدات الكلامية . كما كانت في التحليل الأخير آراء تبريرية للسلطة الحاكمة[٢] .

ومن أهم أشاعرة عصر الصحوة الذين صنفوا في الفكر السياسي ؛ أبو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) الذي كتب مؤلفين هامين هما «الأحكام السلطانية» و«أدب الدنيا والدين» .

كان الكتاب الأول ـ وفقًا لاستكناه سيميولوجي لعنوانه ـ يعبر عن الموقف التبريري «للأمر الواقع» وهو استمرار الخلافه وتبرير مشروعيتها رغم ترديها . وكانت نظرته إلى الخلافة نظرة دينية قحة . يقول الماوردي في مقدمة الكتاب : «أردنا أن نجعل كتابنا هذا كتابًا دينيًا»[٣] . فالسياسة عنده أمر شرعي ، برغم ما يثيره هذا التصور من قضايا وإشكاليات[٤] . كما أن عنوان كتابه «أدب الدنيا والدين» لا يخلو ـ وفق تحليل سيميائي أيضاً ـ من دلالة على تخليق نظرة جديدة أكثر واقعية في السياسة . إذ عالج الموضوع باعتباره «أدبًا» ، كما سبَّق «الدنيا» على «الدين» . ولا غرو ؛ فقد ظهر تأثير الفكر اليوناني واضحًا في آراء الماوردي السياسية . كما تأثر بالنظم الفارسية وغير الفارسية في صياغة منظوره السياسي ؛ دامجًا في ذلك «المعطيات العربية الإسلامية ـ الواقعية ـ بأقوال الحكماء وآداب البلغاء وأقوال الشعراء»[٥] . كما تظهر معطيات عصر الصحوة الفكرية واضحة في ثنايا الكتاب وموضوعاته . ولا غرو ؛ فقد أفرد حديثا عن «العقل وفضائله» . كما تعرض للنظم اليونانية والفارسية في الحكم[٦] . هذا بالإضافة إلى رجوعه إلى «التاريخ » باعتباره المرجع الأول والواقعي الذي شهد سائر التجارب السياسية العملية . والمهم أنه وظف معارف التاريخ في صياغة «سياسة الحاضر» ، وفقًا لقاعدة أشعرية معروفه ؛ هي «الاستدلال بالشاهد على

(١) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١٢٥ .
(٢) هاملتون جب : المرجع السابق ، ص ١٨٦ .
(٣) الماوردي : الأحكام السلطانيه ، ص ٣ ، القاهره ١٩١٩ .
(٤) هاملتون جب : المرجع السابق ، ص ١٨٦ .
(٥) الماوردي : أدب الدنيا والدين ، ص ، ١٧ ، ١٨ ، بيروت ١٩٧٨ .
(٦) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٢٤٤ .

الغائب»[١] . ففي تعريفه «الدنيا» باعتبارها مجالاً سياسيًا بالمعنى اليوناني تأثير واضح بآراء أرسطو في «الاجتماع السياسي»[٢] .

ويرى بعض الباحثين أن الماوردي تأثر بأرسطو أيضًا في مفهومه عن «العدل» من خلال فكرة وسطية «الفضيلة»[٣] . ونحن نرجح تأثير الاعتزال ـ الذي ساد العصر ـ في هذا الصدد ، خصوصًا في مقولة «المنزلة بين المنزلتين»[٤] . نعتقد كذلك بتأثير كتابات الجاحظ المعتزلي في السياسة ، خصوصًا كتابه «التاج في أخلاق الملوك» في آراء الماوردي ؛ ذلك أن الحضور المعتزلي في أذهان الأشاعرة آنذاك كان يجب الحضور الأرسطي .

كما تظهر معطيات واقع عصر الصحوة في مفهوم الماوردي عن الدولة ؛ إذ اشترط لتأسيسها وجود الدين والقوة والمال والثروة [٥] . إن اشتراط وجود الدين كأساس للدولة إثبات لحقيقة واقعية عملية تساير معطيات «الصحوة» لا «الثورة» البورجوازية التي لو قامت لحدث الفصل الكامل بين الدين والسياسة . وإذا كان الأنموذج «العباسي» هو ما ألح عليه الماوردي في تصوره ؛ فقد اعترف بمعطيات الأمر الواقع ؛ أي بالدولة البويهية الزيدية ـ الاعتزالية التي عاش في ظلها . يفهم ذلك من تجويزه «إمامة المفضول مع وجود الأفضل» ، كذا عدم إنكاره «إمارة المتولي» من باب «الضرورات تبيح المحظورات» ؛ لذلك لم يخطىء دارس ثقة حين حكم على الفكر السياسي عند الماوردي بأنه «مرتبط بظروف عصره»[٦] .

وإذا كان قد ألح على أهمية دور «الفقيه» ؛ فقد تغير هذا الدور ـ في نظره ـ من التبرير للسلطة إلى ردع الحاكم «إذا أحدث بدعة»[٧] . وتظهر المعطيات السوسيو ـ اقتصادية في فكر الماوردي السياسي من خلال إجازته لنظام الإقطاع العسكري الذي بدأ يتعاظم في أواخر العصر البويهي مقدمًا في ذلك «تبريرًا فكريًا لواقع سياسي»[٨] . هذا فضلا عن دعوته لإصلاح النظم الإقتصادية والتصرف الرشيد في موارد الدولة بما يكفل مصالحها من ناحية

---

(١) المصدر نفسه ، ٢٧٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٤٧ .

(٣) أنظر : المرجع السابق ، ص ٢٤٨ .

(٤) الماوردي : أدب الدنيا والدين ، ص ٤٣ .

(٥) سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٢٧١ .

(٦) فتحي أبو سيف : الماوردي ، عصره وفكره السياسي ، ص ٦١ ، القاهرة ١٩٩٠ . يؤكد ذلك إعتراف الماوردي بقوى المعارضه السياسية والمذهبية داخل الدولة شريطة أن يعتزلوا بأفكارهم ولا يظاهرون بها على فكر الجماعة . المصدر نفسه ، ص ١١٨ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٧٤ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٢٩٨ .

ومصالح الرعية من ناحية أخرى[١] .

تتجلى معطيات العصر واضحة أخيرًا في مفهوم الماوردي عن الدولة ؛ حين عدد شروط تأسيسها في «دين متبع وسلطان قاهر وعدل شامل وأمن عام وخصب دائم وأمل فسيح»[٢] .

الخلاصة - أن علم الكلام الأشعري في منهجه ومسائله ومعتقداته كان رهين الواقع السوسيو - سياسي خلال عصري الإقطاعية المرتجعة والصحوة البورجوازية الثانية ؛ الأمر الذي ينهض دليلاً على سوسيولوجية الفكر .

ولسوف ندعم تلك الرؤية حين نعالج المذهب الماتريدي الذي ولد من رحم الأشعرية ؛ ومع ذلك كان أقرب إلى علم الكلام المعتزلي منه إلى علم الكلام السني .

د - المذهب الماتريدي

يعتبر المذهب الماتريدي المذهب الكلامي السني الثاني بعد الأشعرية . وقد صاغه أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٢ هـ) ، وعلى منواله نسج تلامذته أمثال النسفي والتفتازاني . وقد ظهر في بلاد ما وراء النهر معاصر الصياغة الأشعرية في العراق ؛ بما ينم عن انتعاش الفكر الكلامي السني في عصر الإقطاعية المرتجعة .

ويثار سؤال هام : لماذا لم يندمج المذهبان السنيان في مذهب واحد ؛ برغم انطلاقهما من أساس واحد ولغايات بعينها؟

يكمن الجواب في اختلاف المذهبين من حيث درجة استخدام العقل في تبرير النقل . إذ مال المذهب الماتريدي أكثر إلى توظيف العقل ؛ حتى اقترب من الإعتزال . ويفسر الدارسون ذلك بانتماء الماتريدي فقهيًا إلى مذهب أبي حنيفة الذي يفتح باب القياس على مصراعيه ، بينما كان الأشعري شافعيًا يميل إلى النقل ويستخدم القياس في حدود ضيقة استدلالاً بالقرآن والسنة والآثار دون أن يخالف شيئًا من أحاديث الرسول (ص) «ولا يسمح لأحد بهذه المخالفة وهو عالم ؛ أما الجهل بالسنة فقد يوقع في الخلاف ، كما أن المرء يقع بسبب الغفلة في الخطأ في التأويل»[٣] .

(١) المصدر نفسه ، ص ١٣١ .
(٢) الماوردي : أدب الدنيا والدين ، ص ١٨١ ، ١٨٢ .
(٣) الشافعي : الرساله ، ص ١٥٦ ، القاهره ١٩٨٨ .

وفي رأينا أن هذا التفسير لا يزال قاصراً ؛ حيث يثار سؤال آخر : لماذا كان الأشعري شافعيًا ، والماتريدي من الأحناف؟

تبدو وجاهة هذا السؤال ؛ إذا ما علمنا أن المعتزلة كانوا أحنافا في الفقه ؛ ومنهم الأشعري . وبديهي أن يتخلى الأخير عن المذهب الحنفي بعد أن تخلى عن الاعتزال . وهنا يثار سؤال :

لماذا كان الماتريدي من الأحناف فقهيًا وظل على مذهبه هذا وهو يتصدى - كالأشعري - لمحاربة الاعتزال؟

التفسير الأمثل - فيما نرى - سوسيو - اقتصادي بالدرجة الأولى . وقد فطن أحد الدارسين[1] إلى تأثير الجغرافيا الإقليمية في هذا الصدد ، حيث كانت الأوضاع السوسيو - ثقافية في إقليم ما وراء النهر - حيث عاش الماتريدي - مختلفة بعض الشيء عنها في العراق موطن الأشعري .

إذ أن الإقطاعية المرتجعة كانت أقل تأثيراً في الأطراف عنها في قلب العالم الإسلامي ؛ بسبب النشاط التجاري المتعاظم في أسيا الوسطى ؛ حيث يبدأ «طريق الحرير» في تجارة العبور بين الشرق والغرب . وقد أفضى ذلك إلى ظهور إمارات مستقلة - كالدولة السامانية - التي أفادت من هذه التجارة ، فلم تقمع البورجوازية التجارية ، كما هو الحال في العراق . ولعل هذا كان من أسباب استمرارية الفكر الليبرالي في هذه الأصقاع ، بدليل ما شهده بلاط السامانيين من نهضة فكرية وعلمية وأدبية مرموقة . فعاشت قوى المعارضة - الشيعة والمعتزلة - في مناخ آمن نسبيًا ؛ حتى أن أحد أمراء السامانيين اعتنق المذهب الشيعي كما ذكرنا سلفًا . بل إن الصراع المذهبي بين المذاهب الفقهية السنية كان أكثر حدة منه بين المذاهب الكلامية والفرق المذهبية[2] .

في هذا المناخ الفكري الليبرالي نسبيًا نشأن أبو منصور الماتريدي ، إمام أهل السنة في بلاد ماوراء النهر في زمانه ، ولا غرو ، فقد تتلمذ على الشيخ أبي نصر العياضي حجة الإقليم في علوم الأصول والفروع ؛ إذ أثر عنه البراعة في الجدل مع المعتزلة[3] . لذلك قام الماتريدي بنفس ما قام به الأشعري في ذات الوقت من تأسيس مذهب أهل السنة في الكلام[4] ؛ لذات

(١) أنظر : جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١١٢ .

(٢) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : النسفي : التمهيد في أصول الدين ، ص ١٣ ، ١٤ من مقدمة المحقق ، القاهرة ١٩٨٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٧ .

(٤) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ٩٦ .

الأسباب وذات الغايات السياسية .

لقد أزره أمراء السامانيين ، كما آزرت الخلافة العباسية الأشعري ؛ بهدف التصدي للتشيع والاعتزال[١] . ولسوف ينعكس ذلك على صياغتهما مذهب أهل السنة من حيث التبرير لدعاوى السلطة السياسية .

نفس الشيء يقال عن النسفي تلميذ الماتريدي الذي يعترف بأنه كتب كتاب «التمهيد» استجابة لطلب أحد أمراء السامانيين . يقول : « . . وبعد . . فقد طلب مني من فاز مع ارتقائه إلى أسنى درجة الإمارة والإيالة واعتلى على أعلى ذروة للسيادة والجلالة بالصلابة في الدين والتعصب للمذهب المستقيم . . . أن أكتب عقيدة من سلف من مشايخ أهل السنة والجماعة . . . وأبين ما كانوا عليه من المذهب في علم التوحيد . فأجبته إلى ذلك»[٢] .

يفصح النص بوضوح عن غاية تأسيس المذهب الماتريديي ؛ وهي نفس غاية المذهب الأشعري . كما توحدت المنطلقات الفكرية للمذهبين ؛ إذ عولا على الدفاع عن «مذهب السلف»[٣] بتكليف رسمي من السلطان .

ولسوف نلاحظ ـ بعد عرض مواقف وآراء الماتريدية من الاعتزال والأشعرية ـ وحدة المذهبين فكريًا مع ميل الماتريدية إلى توسيع حدود العقل من أجل دعم النقل . لذلك لا نوافق على الرأي القائل بأن «الماتريدية وسطية بين الاعتزال والأشعرية» بقدر ما نفسر جنوح المذهبين السنيين الأشعري والماتريدي نحو مزيد من العقلانية ؛ الأول على يد تلامذة الأشعري تحت تأثير الصحوة البورجوازية الثانية ؛ كما أوضحنا سلفًا . والثاني منذ مرحلة التأسيس تحت تأثير تواجد الليبرالية في إقليم من وراء النهر إبان عصر الإقطاعية المرتجعة ؛ بصورة أكثر مما كانت عليه في العراق .

لذلك ، نرى أن الخلاف الفكري بين المذهبين السنيين جد ضئيل ، كما سنوضح في موضعه . وما يعنينا ـ الآن ـ هو أن هذا الخلاف أدى إلى تنافس بين المذهبين في إقليم ما وراء النهر من أجل الانتشار[٤] ؛ لكنه توقف بسبب وحدة الأهداف السياسية التي جبت الاختلاف الفكري . يقول أحد الدارسين[٥] الثقات : «أدى هذا الخلاف في البداية إلى تنافر وتباين ؛

(١) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١١٣ .
(٢) النسفي : المرجع السابق ، ص ١ ، ٢ .
(٣) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٤ ، ص ٩٦ .
(٤) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٦٢ .
(٥) أنظر : مصطفى عبد الرازق : المرجع السابق ، ص ٢٨٩ .

مالبث الطرفان أن غضا البصر عنه» . ونرى في ذلك دلالة على تأثير البعد السياسي ، كذا تأثير الأساس السوسيو ـ اقتصادي في ميل الماتريدية إلى مزيد من العقلانية[١] ؛ حيث «توسع الماتريدية في توظيف العقل لخدمة الشرع»[٢] ؛ أو إن شئت فقل كانوا «معبراً بين أهل السنة والاعتزال»[٣] .

لنحاول برهنة تلك الرؤية السوسيو ـ فكرية في «قراءة» نصوص ماتريدية تتعلق بمعتقداتهم ، كذا إبراز جوانب الاتفاق والاختلاف بين مذهبهم وبين الاعتزال والأشعرية .

سبق وقررنا أن العامل الفيصل في التمييز بين المذاهب الكلامية ـ معرفيًا ـ هو الموقف من العقل والنقل . في هذا الإطار نجد الماتريدية ـ كالأشعرية ـ تجعل الأولوية للنقل . وقد سبق تبيان موقف الأشاعرة من العقل ، أمن عن موقف الماتريدية ؛ فقد بزوا الأشاعرة في توظيف العقل . إذ هو عندهم مؤهل لإدراك الإيمان بالله[٤] «فلا وجه إلى إنكار كون العقل والنظر من أسباب العلم . . فمن سلك طريقة النظر وراعى شرائط الاستدلال في المقومات كلها أفضى به إلى العلم»[٥] . وهذا يعني اقترابهم من المعتزلة من حيث « توظيف المنطق الاستدلالي »[٦] . ولكنهم يتحفظون على اعتبار العقل وحده مصدر المعرفة «فليس في قوى العقول الوقوف على قدر النعم وما يوازيها من الشكر ؛ فلا بد من الشرع الوارد ببيان ذلك ليتمكن العاقل بأوامر ما كلف بأدائه والامتناع عما منع من تعاطيه»[٧] .

يفصح النص عن ميل الماتريدية بدرجة ما إلى عقلانية المعتزلة ؛ مع مشاركة الأشاعرة اعتبار «الشرع» هو الأصل . وهذا يجب قول بعض الدارسين بأن «الاعتزال كان أظهر في الأشعرية»[٨] فالمنطقي أنهم تجاوزوا الأشاعرة في الاقتراب من الاعتزال في الأخذ «بالاستدلال العقلي»[٩] . ومع ذلك شاركوهم الرأي في مسائل «رؤية الله بالأبصار»[١٠]

---

(١) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١١١ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ٩٢ .
(٣) جولدتسيهر : المرجع السابق ، ص ١١١ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١١٢ .
(٥) النسفي : المرجع السابق ، ص ٤ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٥ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٤٤ .
(٨) راجع : أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٩٥ .
(٩) النسفي : المرجع السابق ، ص ٤٠ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٣٩ .

والقول «بالمعجزة» و«الكرامة»[1] .

يتضح الميل إلى الأشاعرة بوضوح أكثر من استقصاء موقف الماتريدية من مسألة «التوحيد» . لقد شاركوا الأشاعرة في إثبات الوحدانية والأزلية لله سبحانه وتعالى[2] ، وزادوا عنهم في إثبات ذلك بالحجج المنطقية ؛ باعتبارها «بدائه العقول»[3] ؛ فالعقل قادر على معرفة الله ووحدانيته[4] ؛ فاقتربوا في ذلك من المعتزلة .

بخصوص مسألة الصفات ؛ أثبتوها ـ كالأشاعرة ـ ولكنهم مالوا إلى الاعتزال في اعتبار هذه الصفات متميزة عن ذات الله[5] ؛ وإن اختلفوا عنهم في القول بأن هذه الصفات «متحدة ممتزجة به»[6] سبحانه ، وعدوا هذا القول أقرب إلى «السوفسطائية»[7] . بالمثل خالفوا الأشاعرة والحنابلة قبلهم في التشبيه والتجسيم فنفوا ذلك نفيًا قاطعاً «لأن الصانع القديم لا يشبه العالم ولا شيئًا عن العالم»[8] ، «ولا توجد مماثلة بين حياته وحياة الخلق ولا بين علمه وعلم الخلق»[9] . وقادهم القول بأزلية الخالق إلى القول بأزلية القرآن – شأن الأشاعرة ـ لكنهم قدموا صيغة جديدة عن تلك الأزلية ؛ فعندهم أن كلام الله أزلي[10] ، لكن حروفه التي كتب بها مخلوقة[11] ؛ فوقفوا بذلك موقفًا وسطًا بين المعتزلة والأشاعرة[12] .

كما قادهم القول بأزلية الصانع إلى القول «بحدوث العالم» شأنهم في ذلك شأن المعتزلة والأشاعرة . لكنهم ساقوا قولهم في إطار الاستدلال العقلي[13] . كما استدلوا بحدوث العالم على وجود الله «فكما أن الكتابة تدل على الكاتب ، ومن لا يدل على كيفيته أو مثله لا يجوز أن يكون ملكًا أو بشرًا أو جنا ؛ فتكون الكتابة غير دالة على مائية ـ ماهية ـ

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٦ ، ٤٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٦ .
(٣) المصدر نفسه ص ٢١ .
(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ٩٣ ، جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١١١ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١١٢ .
(٦) نفس المرجع والصفحة .
(٧) النسفي : المرجع السابق ، ص ٢١ .
(٨) نفسه ، ص ١٣ .
(٩) نفسه ، ص ١٥ .
(١٠) نفسه ، ص ٢٣ .
(١١) نفسه ، ص ٢٣ ، ٢٤ .
(١٢) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١١٧ .
(١) يقول النسفي « لما ثبت أن العالم محدث والمحدث كان جائز الوجود ، وما كان جائز الوجود كان جائز العدم ، وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته . . فلا بد من محدث له أحدثه وخصه بالوجود » .أنظر : التمهيد فى أصول الدين ، ص ٥ .

للكاتب . . . فمثله العالم بما فيه يدل على محدث ما . . . لذلك لزم القياس في إثبات صانع العالم بالعالم»[١] .

لقد توسع الماتريدية في توظيف «القياس» ، كما قبلوا «التأويل» على عكس الأشاعرة مقتربين في ذلك من المعتزلة . لذلك أولوا الآيات القرآنية التي يشي ظاهرها بالتشبيه والتجسيم موفقين بين النقل والعقل «حتى لا يتمكن التناقض والتدافع في كلام الحكيم الكبير ولا يناقض حجة الله العقل»[٢] . لذلك رفضوا رأي الأشاعرة في مسألة «الاستواء على العرش» واقتربوا من المعتزلة في تأويلها[٣] .

وإذ جارى الماتريدية المعتزلة في إدخال الطبيعيات في المباحث الكلامية ؛ إلا أن آراءهم بصددها وافقت الأشعرية ؛ «فالله هو الخالق للعالم ومكونه ، والله لم يزل به خالقًا»[٤] ، «وكل جزء من أجزائه لوقت وجوده»[٥] . وهذا يعني رفض «السببية» التي عول عليها الاعتزال في تفسير ظواهر الطبيعة . لكن هذا التوافق مع الأشاعرة لم يكن يعني التماثل في الرأي ؛ لأن رأي الأشعرية قوامه «الخلق بالتدريج» ، وهو في نظر الماتريدية أمر يقود إلى «القول بقدم العالم وهو كفر»[٦] .

أما عن مسألة «العدل» ؛ فهي تتعلق بمسألة الإرادة الإلهية التي تنفي إرادة الإنسان بالكلية . فعندهم أن الله سبحانه هو خالق أفعال العباد «بإرادة أزلية قائمة بذاته ؛ هي إرادة لكل مراد لوقت وجوده»[٧] . وهذا يعني موقفًا «متخلفًا» عن موقف الأشاعرة الذين صاغوه في مقولة «الكسب» المرفوضة تمامًا عند الماتريدية[٨] . فإرادة الإنسان عندهم معدومة تمامًا[٩] لأن أفعال العباد كلها مخلوقة[١٠] ، «وإثبات قدرة التخليق للعبد محال»[١١] . حتى أفعال الشر يخلقها الله كما ذهب الأشاعرة ، لكنهم برروها بالتمييز بين

---

(١) الماتريدى : التوحيد ، ص ٢٩ ، بيروت ١٩٧٠ .
(٢) النسفى : المرجع السابق ، ص ١٩ .
(٣) نفسه ، ص ١٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .
(٥) نفس المصدر والصفحه .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٠ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٦ .
(٨) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ٩٢ .
(٩) النسفى ، ص ٥٥ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٦٠ .
(١١) المصدر نفسه ، ص ٦٤ .

أفعال الطاعة وأفعال المعصية ، فأفعال الطاعة «بمشيئة الله وإرادته ورضاه ومحبته وأمره وقضائه وقدره ، وما كان معصية فهو بمشيئة الله تعالي وإرادته وقضائه وقدره وليس بأمر الله تعالى ولا برضاه ولا بمحبته»[1] وهو موقف وسط بين موقف المعتزلة وموقف الأشاعرة ؛ بين الاختيار والجبر ؛ «فمشيئة الله تعالى أن يوجد من العباد إيمان إختياري يستحقون به الثواب ويدفع به عنهم العذاب . . . والإيمان الحاصل جبراً غير ما هو المراد»[2] ؛ وهذا القول يوضح رأيهم في مسألة «الوعد والوعيد» التي شاركوا الأشاعرة الرأي فيها حين قالوا «بالشفاعة»[3] .

أما عن رأيهم في مسألة «مرتكب الكبيرة» ، فقد اقترب من المعتزلة ؛ إذ عدوه «فاسقًا» ؛ «إنه فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق وحكمه أن يخلد في النار إن مات قبل التوبة» . ويعكس هذا الرأي موقفًا سياسيًا مستنيراً إزاء الحاكم الجائر ، نتيجة تأسيس الماتريدية في ظل «إمارة» وليس في ظل «خلافة» .

وتظهر تأثيرات مجتمع ما وراء النهر واضحة في موقفهم من «الأرزاق» ؛ فلأنه مجتمع تجاري يمور بالنشاط الاقتصادي والتكسب بشتى الطرق ؛ ذهبت الماتريديه إلى أن الحلال والحرام في الأرزاق مقدر من الله[4] .

تظهر تأثيرات الواقع السوسيوسياسي أيضًا من رأيهم في «الإمامة» . وغني عن القول أنهم أفردوا لها مباحث في علم الكلام ؛ على خلاف الأشعري . لكنهم شاركوه القول بالخلافة القرشية التيوقراطية[5] .

نستنتج مما سبق أن الخلافات بين الأشاعرة والماتريدية جد محدودة ، وفي مسائل غير جوهرية ، وحق لأحد الدارسين القول : «الخلاف بين الماتريدية والأشعرية ليست بذات خطر»[6] ؛ خصوصًا في المنطلقات والأهداف السياسية ؛ إذ هي في مجملها «خلافات لفظية»[7] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٧٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٩٨ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٧٤ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .
(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ٩٢ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٩٣ .

أما في المسائل الفرعية ذات الطابع الميتافيزيقي فقد كان الخلاف بارزًا إلى حد اقتراب آراء الماتريدية من الاعتزال . وحق لأحد الباحثين الجزم ـ لذلك ـ بأن علم الكلام في جوهره وغاياته «علم سياسي إديولوجي بالأساس»[1] ؛ الأمر الذي ينهض دليلا على سوسيولوجية الفكر .

على أن الخلاف والجدل بين التيارات الكلامية المختلفة ، أفضيا في النهاية إلى التمهيد لدرجة أرقي في التفكير ـ خصوصًا إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية ـ تمثلت في الفلسفة الإسلامية التي سنعالجها في المبحث التالي .

(١) حسن حنفى : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٥٨٦ .

٣

الفلسفة الإسلامية

أ - مدخل

يعبر الفكر الفلسفي عن أعلى مستويات التفكير ؛ ذلك أن التجريد ـ معرفيًا ـ يعتبر ذروة العلم ؛ كما هو حال الرياضيات مثلا . ولعل هذا يفسر اقتصار معظم المشروعات التراثية المعاصرة على الفكر الفلسفي الإسلامي ؛ مع التقديم له بدراسة علم الكلام . بينما عزف بعض الدارسين عن دراسة الفلسفة الإسلامية ؛ تأسيسًا على رؤية خاطئة فحواها أن الفلسفة الإسلامية لم ترق إلى مستوى التفكير الفلسفي كما وأنها لا تعبر عن سائر إتجاهات الفكر الإسلامي ؛ فضلا عن كونها «نزوة وافدة» وليست إفرازًا للواقع السوسيو ـ ثقافي .

وبرغم ما تنطوي عليه الرؤيتان المتعارضتان من بعض الوجاهة : إلا أنهما قاصرتان نتيجة أخطاء في الرؤي والمناهج ؛ وهو ما سنثبته في ثنايا هذا المدخل . وما نود الوقوف عليه في عجالة أن الفلسفة الإسلامية كانت تتويجًا لنهضة معرفية عامة ؛ خصوصًا وأن موضوعها لم يقتصر على «الميتافيزيقا» فحسب ؛ بل شمل دراسة علوم أخرى كالطب والرياضيات والفلك وحتى الموسيقى . كما وأن هذه العلوم استندت بدورها على علوم أخرى كالكيمياء والفيزياء والجغرافيا وغيرها . لذلك كانت الفلسفة بحق «أم العلوم» .

بالمثل ـ نؤكد أن نشأة الفلسفة وتطورها كانت نتيجة معطيات اقتصادية واجتماعية وسياسية تدخل في صميم واقع المجتمع الإسلامي وتعبر عنه بدرجة أسمى من النضوج في التناول والطرح وصياغة الأنساق . هذا فضلا عن أن «الوافد» الأجنبي ؛ لم يكن معزولا عن هذا الواقع بل كان خيطًا في نسيجه العام غزلته شرائح اجتماعية عاشت في المجتمع الإسلامي وأسهمت في تأسيس حضارته . كل ذلك سيتناوله هذا المبحث بالدرس والتحليل والنقد في إطار ذات المنهج وذات الرؤية السوسيو ـ سياسية .

لذا يتصدى المبحث لعدة إشكاليات هي ؛ مشكلة النشأة وصلتها بعلم الكلام والعلوم الأخرى ، وتعبيرها عن التراكم المعرفي الذي كونته هذه العلوم . كما سيعرض لإشكالية الداخلي والخارجي في الفلسفة الإسلامية ؛ باعتبارهما معًا «ظرفًا موضوعيًا» مرتبطًا أشد الارتباط وأوثقه بمعطيات الواقع . هذا بالإضافة إلى تقويم ما انطوت عليه النشأة والتطور من إشكاليات أخرى كالصراع بين العقل والنقل ، وبينهما معًا وبين الغنوصية الإشراقية . كذا إشكالية التأثر والتأثير بين الفلسفة والواقع . ناهيك بإشكالية ماهية الفلسفة ، وموضوعها ، ومناهجها ، ومكانتها بين العلوم الأخرى . كذا تأثيرها في الفكر النظري وتطويره والواقع العملي وتجذيره من خلال تعرضها لمبحثين هامين ؛ هما السياسة والأخلاق . وأخيرًا يتصدى المدخل لتقويم مناهج الدرس الفلسفي القديم والحديث بإيجابياته وسلبياته ؛ وإبراز أهمية المنهج السوسيو ـ تاريخي الذي نعتمده في دراسة الفلسفة الإسلامية ـ خلال الحقبة الزمنية ما بين منتصف القرن الثالث ومنتصف القرن الخامس الهجريين ـ مبرزين أهمية ومشروعية لزوميته وقدرته على تقويم الجهود السالفة لدارسي الفلسفة الإسلامية ؛ التي لن نغفل نتاجها في إعادة دراسة الموضوع بعد قياسه على معيار الواقع التاريخي .

سبق وعرضنا في الجزء الأول ـ في عجالة ـ لنشأة الفلسفة الإسلامية ؛ ولا مندوحة عن طرح الموضوع بالتفصيل بعد ظهور دراسات جديدة وفيرة متعددة المناهج والرؤى ؛ لم تسفر إلا عن مزيد من تضبيب تلك الإشكالية التي لو حسمت سيحسم معها الكثير من الإشكاليات الأخرى المتداعية عنها .

ثمة من يرى في الفلسفة الإسلامية تيارًا فكريًا قحا يحمل نزعة عقلية بحته في التفكير ودفعه باتجاه عقلاني صرف لا يعبأ بمسائل الدين وقضاياه في منهج بعيد عن منهج الكلاميين

الذي يوفق بين الفلسفة والدين[١] . وهذا التيار في نظرهم يعبر عن فلسفة اليونان وثقافتهم أكثر مما يعبر عن فكر الإسلام وثقافته[٢] . فالفلسفة الإسلامية ـ بهذا المعنى ـ نتيجة لحركة الترجمة ؛ خصوصًا ترجمات السريان وشروحهم[٣] .

ثمة اتجاه آخر مناقض يرى في الفلسفة الإسلامية تطورًا طبيعيًا لعلم الكلام ، حيث عالج العلمان قضايا واحدة وإن بمنهجيات مختلفة . فالمتكلم يؤمن بدينه أولا ، ثم يلتمس الأدلة والبراهين العقلية لتقوية الإيمان والدفاع عنه . أما الفيلسوف «فيدخل في هذه المسائل مجردًا من كل اعتبار»[٤] .

ورغم الاختلاف بين الاتجاهين حول ما إذا كانت نشأة الفلسفة في الإسلام نتاج ظروف داخلية أو معطيات خارجية ، يتفقان في النظرة المعرفية القحة في تقرير النشأة الفلسفية الإسلامية بعيدًا عن الواقع التاريخي للمجتمع الإسلامي . أي يقعان ـ بوعي أو بدونه ـ في منزلق تفسير الفكر من خلال الفكر حسب المنهج الفينومينولوجي .

يخطىء أصحاب الاتجاه الأول كذلك في تصور خلو الفلسفة من تأثيرات لاهوتية ، كذا إعتبار المتكلمة مفكرين لاهوتيين ؛ وهو أمر لا يخلو من مجازفة ، فلم تتحرر الفلسفة الإسلامية تمامًا من مصادرات اللاهوت ، كما وجدنا من المتكلمة من عبر عن موقف هرطقي أحيانًا ؛ خصوصًا في مرحلة نشأة علم الكلام ؛ لا لشيء إلا لأن تلك النشأة تكونت إبان عصر الصحوة ـ لا الثورة ـ البورجوازية الأولى التي لم يحسم خلالها الصراع بين البورجوازية والإقطاع حسمًا قاطعًا ؛ ومن ثم لم تسفر عن ليبرالية محضه تسقط المصادرات الدينية . كما وأن إجهاض الصحوة البورجوازية الأولى وسيادة الإقطاعية المرتجعة مرة أخرى أفضيا إلى تعاظم تلك المصادرات التي لم تختف تمامًا خلال الحقبة التالية التي شهدت صحوة بورجوازية ثانية . ولعل هذا كان من وراء حكم بعض الدارسين بأن الفلسفة الإسلامية لم تستقل عن علم الكلام استقلالاً تامًا[٥] .

ينطوي الاتجاه الأول ـ أيضًا ـ على مجازفة بينة ؛ حين يرى أن مباحث الفلسفة الإسلامية منقولة عن اليونان بعد حركة الترجمة ؛ عبر السريان . فقد سبق القول بأن تلك المباحث هي

---

(١) أنظر : عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٤٥ .
(٢) علي سامي النشار : **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** ، جـ ١ ، ص ١٨٢ ، ١٨٣ ، القاهرة ١٩٧٥ .
(٣) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٤٧ .
(٤) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** . جـ ١ ، ص ١٢٩ ، ١٣٠ .
(٥) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٣٠ .

نفس المباحث الكلامية ؛ بل نرى ما هو أبعد من ذلك ؛ فنقرر أنها أسئلة إنسانية «أنطولوجية» عامة تفجرت قبل ظهور علم الكلام نفسه ؛ بل أثير بعضها في عهد الرسول (ص) خصوصًا مسألة «القدر» التي حضَّ أصحابه على وقف التفكير فيها .

يضاف إلى ذلك أن نشأة الفلسفة الإسلامية لم تعن رفض الدين ؛ وحسبنا أن كل الفلاسفة المسلمين العظام كانوا متدينين[1] ؛ كما وأن الإسلام في جوهره لا يعارض التفكر الحر بل يحضُّ عليه .

أما عن أخطاء الاتجاه الثاني ؛ فمنها أن كل المتكلمة لم يكونوا منافحين عن الدين ولم يكن الدين هو الحافز على طرح أفكارهم في كل الأحوال . وحسبنا ما سبق إثباته عن «تسييس» علم الكلام ، كذا وجد بعض المتكلمة ممن عبروا عن رؤية «مادية عفوية» إلى جانب بعض آخر قدم طروحات دينية صرفة[2] . وفي كل الأحوال كانت الرؤى الكلامية إفرازًا للواقع السوسيو ـ سياسي كما أثبتنا من قبل .

لم تكن الفلسفة الإسلامية ـ كذا علم الكلام ـ مجرد أفكار مجردة وفوقية ، ولا وجهات النظر المختلفة محض اجتهاد ذهني مجرد في مسائل أنطولوجية صرفة ؛ بل عبرت هذه الرؤى عن مواقف سوسيو ـ سياسية عكست الوضعية الطبقية في رؤى الفلاسفة ـ والمتكلمة - «إلى الكون والإنسان والنظر في مبادىء الوجود وعلله»[3] . بالمثل لم تكن تأثيرات الإغريق ـ وغير الإغريق ـ محض نقل لفكر وافد ولا محاكاة لآراء الحادية . إذ الثابت أن الموقف من التراث الهلليني قد خضع لعملية فرز بعد درس وتمثل ، ثم وظف فلاسفة الإسلام مالا يتعارض فيه مع العقيدة في دعم رؤاهم المنبثقة أصلا من واقع عصرهم «فعضوا عليها بالنواجذ واستفادوا منها» ليس إلا ؛ بحيث كان «القرآن هو المنبع الرئيسي الذي نهل منه أولئك الأعلام»[4] ؛ بما يفيد تواجد الدين في الفلسفة وعلم الكلام . «ولم يكن الخلاف في الأفكار إلا خلافًا في «التأويل» ، ولم يكن الخلاف في التأويل إلا تعبيرًا عن اختلاف أكبر وأعمق في الانتماء الطبقي والهوية السياسية . هذا الاختلاف الأخير عكس نفسه أيضًا على موضوع علم الفلسفة والموقف من الفلسفة بالكلية .

يرى البعض أن موضع الفلسفة هو «القضايا التي أثارها أرسطو وأفلاطون وشراحهما من

(١) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٢٢٥ .

(٢) حسين مروه : المرجع السابق جـ٢ ص ٢٣١ .

(٣) ابن خلدون المقدمه ص ٤٩٦ .

(٤) محمد غلاب : المعرفه عند مفكري المسلمين ص ٧ القاهره ؟ ؟

أتباع الأفلاطونية المحدثة . والمشكلة الأساسية التي عرضوا لها هي كيفية انتظام العلاقات بين الكائن المطلق في حد ذاته ؛ الموجود من غير علة وبين الموجودات التي تستمد منه وجودها الزمني ، بين الله العقل المبدع وبين المخلوقات المتعددة ، بين جوهر الأشياء وبين المحسوسات»[1] . وهناك من يرى أن الفلسفة «تشمل الطب والنجوم والإلهيات»[2] . ونرى أن الرأيين قاصران ؛ فالأول قصر موضوع الفلسفة على «الميتافيزيقا» ، والثاني أضاف إليها الطب والنجوم . والصواب أنها جمعت إلى ذلك كله الطبيعيات والرياضيات والموسيقى ؛ والأهم السياسة والأخلاق ، فضلا عن مباحث تمس علوم الأنتروبولوجيا والنفس والاجتماع . وإن اعترف بعض الدارسين ببعض هذه العلوم ونفوا الأخرى[3] ، كما ألح البعض[4] الآخر على أهمية السياسة كمبحث فلسفي هام .

وننوه بأن الفلاسفة لم يبحثوا الطبيعيات كعلوم لها مناهج بقدر ما تناولوها من منظور فلسفي ؛ فربطوها بالميتافيزيقا[5] .

أما عن تصنيف موضوعات الفلسفة ؛ فقد صنفها الأقدمون إلى قسم نظري وآخر عملي . الأول ينقسم إلى ثلاثة فروع هي الطبيعي (العلم الأدنى) والرياضي (العلم الأوسط) وما بعد الطبيعة (الإلهيات) .

كما قسموا العملي إلى ثلاثة فروع أيضًا هي الأخلاق والأسرة والسياسة[6] . وجعلوا المنطق أداة هذه الأقسام جميعًا .

تأثر فلاسفة الإسلام بهذا التصنيف ؛ لكن لم يأخذوا به حرفيًا . فقد اختلف الفلاسفة المسلمون في تزكية فرع على غيره ، ووظفوا بعضه حسب منطلقات كل منهم ؛ إذ حرص كل واحد على «تحقيق مشروع فلسفي مستقل» ؛ فعدلوا لذلك وغيروا ، حذفوا وأضافوا ؛ كما سنلاحظ في المباحث التالية .

بالمثل تعددت مناهج فلاسفة الإسلام وتنوعت ؛ فمنهم من عول على التجريد أو التجريب أوهما معًا . وفرضت طبيعة كل موضوع منهجية تناوله ؛ فكان لكل أقيسته وموازينه

(١) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٣٢٥ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٧٣ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٧ ، دي بور : المرجع السابق ، ص ٦٤ .
(٤) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ١٢ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٣٠ - ١٣١ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٠١ .

الخاصة[١] . كما وظف العقل توظيفًا متباينًا من حيث درجة إعماله وتوظيفه[٢] ، بالمثل جرى توظيف القياس والاستقراء والاستنباط بدرجات متفاوتة . لقد وسع البعض دائرة العقل إلى حد الوقوع في مزالق الإلحاد[٣] ، كما عول البعض على الحدس ، وأفاد الجميع من النهضة المنهجية والإبيستيمولوجية التي أفرزتها الصحوة البورجوازية الثانية ؛ فتعددت الرؤى والمناهج بما أثرى مجال البحث الفلسفي في النهاية . لكن برغم هذا التنوع يمكن تصنيف فلاسفة الإسلام صنفين ، أحدهما مثالي يعول على بحث «الماهية» ، والثاني مادي ألح على دراسة أصالة «الوجود»[٤] . وقد اختلف الباحثون المحدثون في تغليب وتفضيل منهجية على ما عداها ، لا لشيء - في نظرهم - إلا لكون ما يفضل غير مأخوذ عن الفلاسفة القدامى[٥] .

وهذا يقود إلى إشكالية أخرى جد خطيرة ؛ وهي الأصيل والأجنبي في الفلسفة الإسلامية .

من الباحثين من يروا أن الفلسفة الإسلامية تأثرت في نشأتها بالفلسفة اليونانية - المثالية والمادية معًا - وأفادت منها في صياغة أنساقها مع الاحتفاظ بطابعها العربي الإسلامي المميز دون تقليد أو محاكاة . ونحن نتبنى هذا الرأي الذي سنبرهنه بعد قليل .

وجد من الباحثين أيضًا من قصروا هذا التأثر على الفلسفة المثالية فقط ممثلة في الأفلاطونية المحدثة . وهو حكم قاصر ، فضلا عن انطوائه على فهم خاطىء لمفهوم الأفلاطونية المحدثة .

لكن الأخطر من ذلك حكم بعض المفكرين العرب المعاصرين ؛ بأنه لا الفلسفة المادية العقلانية ولا الأفلاطونية المحدثة وجدت طريقها إلى الفلسفة الإسلامية ؛ وأن ما وصل بالفعل وصاغ هذه الفلسفة صياغة كامله فيتمثل في «الهرمسية» الغنوصية التهويمية .

نحن نوافق على الحكم الأول الذي سوف نبرهن صوابه بعد نقد الحكمين الثاني الجائر والثالث المفرط جورًا .

بخصوص الحكم الثاني ؛ يرى أصحابه أن الأفلاطونية المحدثة هي المسئولة عن نشأة الفلسفة الإسلامية ؛ طرحًا لموضوعاتها ، ومنهجًا ومعرفة في النهاية . ويرى بعض أصحاب

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣١ .

(٢) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ٢٢٥ .

(٣) أندريه ميكيل : **الإسلام وحضارته** ، الترجمه العربية ، ص ٢١٤ ، بيروت ١٩٨١ .

(٤) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٧٦ .

(٥) راجع : طه عبد الرحمن : المرجع السابق ، ص ٣١١ وما بعدها .

هذا الاتجاه أن ذلك تم على يد النصارى السريان[1] . ويرى آخرون أن هذا التأثير وصل عن طريق حملة علم مدرسة الإسكندرية[2] ؛ فلون الفلسفة الإسلامية في الشرق بلونه . ويوافقه باحث آخر الرأي عنها في الأندلس[3] ، وإن تحفظ فذهب إلى أن فلسفة أفلوطين تضمنت آراء المشائين اليونان[4] ؛ على اعتبار أفلوطين وتلامذته شارحين لفلسفة أرسطو .

والغريب أن الأفلاطونية المحدثة لا تعدو في نظر بعض الدارسين كونها فلسفة مثالية توفيقية بين اليهودية والفلسفة اليونانية ـ على يد فيلون ـ أو بينها وبين المسيحية على يدي كليمنت وأوريجين السكندريين ؛ وجريًا على ذلك يرى هؤلاء أن الفلاسفة المسلمين وفقوا بين الإسلام والفلسفة اليونانية .

وما نود توكيده ـ وسبق أن أكده غيرنا ـ أن الأفلاطونية المحدثة «فلسفة تقدمية ـ بمعيار عصرها ـ عرف أصحابها بالفكر العميق والتطبيق الصارم» . وبرغم تأثرها باللاهوت «إلا أن فكرها كان خيرًا» وعقلانيًا أفاد من الطبيعيات ؛ حتى لقد توصل «فيلون» إلى حقيقة «وحدة الطبيعة وضرورة تفسير السبب في هذه الوحدة» . ويعد ذلك في نظرنا نقلة هام في مسار تطور العلم والفلسفة في آن . كما توصل «الإسكندر الأفروديسي» إلى حقيقة عدم التعارض بين العلم والإيمان . وإجمالاً فإن الأفلاطونية المحدثة «تساهم في التقدم بالفهم الإنساني أقل مما تساهم في إفساده»[5] .

ويبدو أن مفكرًا عربيًا مرموقًا قد فطن إلى تلك الإيجابيات ؛ فحاول نفي تأثر الفلسفة الإسلامية بها نفيًا قاطعًا ؛ جريًا وراء حكمه بأن العقل العربي «عقل بيان» لا «عقل برهان» . . من أجل ذلك قطع «بغياب أفلوطين تمامًا عن الفضاء الفلسفي في الإسلام»[6] ، وقرر أن ما حضر بالفعل هو «الهرمسية» ؛ التي لا تعد فلسفة ؛ بل محض طقوس وشعائر «تهتم بالتدين والعبادة» ، ولا علاقة لها بالفكر ألبتة ؛ بل هي «لا معقول إشراقي غنوصي»[7] ليس إلا . يحاول الباحث دعم نظريته ـ التي نقلها عن الاستشراق الكلاسيكي في أطروحاته عن الشرق

(١) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٢٢٥ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٧٣ .
(٣) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٣٢٧ ، ٣٢٨ .
(٤) نفسه ، ص ٣٣٢ .
(٥) عن مزيد م المعلومات ؛ راجع : أوليري دي لاسي : المرجع السابق ص ٢٨ وما بعدها .
(٦) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ١٦٥ .
(٧) نفسه ، ص ١٦٧ .

اللاعقلاني والغرب العقلاني - فوقع كذلك في منزلقي اعتساف التاريخ وأحكام القيمة . لقد اعتسف حقائق التاريخ بحكمه الخاطىء عن تحول علم وفلسفة مدرسة الإسكندرية عظيم الشأن إلى الهرمسية ؛ إذ تبنتها - في نظره - عقب انهيار الفلسفة اليونانية(1) . كما تظهر أحكام القيمة في حكمه بأن «الهرمسية» «وثيقة الصلة بالروح الشرقية» . ويحاول الباحث تبرير حكمه فيرى أن «الهرمسية» التي وصلت العالم الإسلامي كانت مطعمة «بالفيثاغورية» . ومعلوم أن فيثاغورس يقول «بازدياد الإيمان بمقدار تناقص سلطان العقل» . ويرى أن هذه الصيغة التي أطلق عليها «الفيثاغورية الجديدة» تلقفها فلاسفة الإسلام عن طريق «نومينوس الأفامي» الذي أثر - في نظره - «في مدرسة الإسكندرية بل في أفلوطين» نفسه(2) . ثم اجترأ فزعم أن الأفلاطونية المحدثة لا صلة لها بأفلوطين ، لينتهي أخيرًا إلى الحكم بأن مدرسة الإسكندرية لم تعرف الأفلاطونية المحدثة ؛ بل عرفت الهرمسية . والأكثر غرابة أن يرد الباحث فكر نومينوس الأفامي إلى اليهودية وبعض الآراء الشرقية(3) ؛ لينتهي إلى الجزم برفض الفلسفة الإسلامية عقلانية أفلوطين(4) ومدرسته ؛ وأن «الهرمسية هي المسئولة عن كل الاتجاهات الصوفية والباطنية والإشراقية التي عرفها الفكر الإسلامي مشرقًا ومغربًا»(5) .

لا سبيل أمام هذا الاعتساف «الممنطق» إلا تفحص آراء الباحث نفسه وكشف تناقضاتها ونقدها . وهاك بعض الأمثلة .

لقد سبق وقال إن الهرمسية محض طقوس ونسك ؛ بينما ذكر في موضع آخر من ذات الكتاب «أن الهرمسية في مدرسة الإسكندرية مستمدة من الفيثاغورية الجديدة والأفلاطونية المحدثة - وقد نفى من قبل وجودها في مدرسة الإسكندرية - وفي جانبها العملي مستمدة من علوم الكلدان التي وصلت مصر إبان الغزو الفارسي»(6) .

وفي موضع آخر قال : «إن الهرمسية تستقطب نظمًا معرفية متعددة من أفلاطونية محدثة وفيثاغورية جديدة ورواقية جديدة ومانوية»(7) فكيف السبيل لتجانس هذا المزيج

---

(1) نفسه ، ص ١٦٦ .
(2) المصدر نفسه ، ص ١٦٩ .
(3) المصدر نفسه ، ص ١٧٠ ، ١٧١ .
(4) المصدر نفسه ، ص ١٧٣ .
(5) نفس المرجع والصفحة .
(6) المصدر نفسه ، ص ١٨٣ .
(7) المصدر نفسه ، ص ١٨٧ .

داخل صيغة «الغنوص» أو «العقل المستقيل» حسب اصطلاح الباحث[١]؟ وما علاقة كل ذلك «بالإسرائيليات» التي رأى الباحث أنها عملت عملها السلبي في الفكر الإسلامي[٢]؟ لقد جيَّش الباحث «ترسانة» من الأخطاء التاريخية والتبريرات الذرائعية من أجل إثبات أن العقل العربي لا علاقة له «بالبرهان» ؛ بل هو على حد قوله «عقل مستقيل» ! ! وهو حكم استشراقي معروف يعول على العرقية الشوفينية تلقفه الباحث وأعاد صياغته وفق مناهج استشراقية محدثة . من الحقائق البديهية تاريخيًا أن الأفلاطونية المحدثة نشأت في أروقة مدرسة الإسكندرية التي احتضنت أيضًا فلسفات أخرى أكثر عقلانية . كما ازدهرت فيها العلوم التجريبية ، فضلا عن الآداب والفنون[٣] ؛ فكانت لذلك أهم مراكز الهللينية خصوصًا بعد تخريب «مدرسة أثينا» على يد الإمبراطور ثيودوسيوس ؛ وهو أمر لا نشك في أن الباحث يجهله ، ونؤكد أنه تجاهله ؛ لينفي علاقة الفلسفة الإسلامية بالتيارات العقلانية في الفلسفة اليونانية .

وقد سبق تبيان ذلك إبان حديثنا السابق عن «علم الكلام» . ويمكن أن نضيف إلى ما سبق أن فلاسفة الإسلام تسلحوا بالفكر الأرسطي منذ أوائل القرن الثالث الهجرى لمواجهة الغنوصية[٤] ؛ التي فسر الباحث بها عقم الفلسفة الإسلامية في نظره . فالثابت أن الفلسفة الإسلامية تسلحت بأرسطو وغيره من المشائين اليونان لمواجهة خصوم الإسلام . بل إن بعض الباحثين المنصفين توصل إلى نزعات مادية في الفلسفة الإسلامية نتيجة لتأثرها بأرسطو وطاليس وأناكسا غوراس[٥] وغيرهم مما سنعرض له في حينه . ولم يبالغ باحث آخر حين حكم «بأن التيار العقلاني في الفكر اليوناني أيقظ الدراسات الأرسطاليسية في العالم الإسلامي»[٦] . وأصبح أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان جزءًا من ثقافة هذا العالم[٧] ؛ خصوصًا في مجال منهجيات البحث الفلسفي[٨] . ونتوقف عند هذه العبارة تحاشيًا لانصراف الذهن إلى زعم بعض الدارسين من أن فلاسفة الإسلام كانوا نقلة عن اليونان ليس إلا . لقد نقلوا المنهج لا المعرفة ، والمنهج كما هو معلوم بداهة ليس إلا أداة بحث ليست حكرًا

---

(١) نفس المرجع والصفحة .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٩ .

(٣) جعفر الياسين : المدخل للفكر الفلسفي عند العرب ، ص ٤٢ ، بيروت ١٩٨٠ .

(٤) هنريش بيكر : تراث الأوائل في الشرق والغرب . دراسة في كتاب عبد الرحمن بدوي سالف الذكر ، ص ١١ .

(٥) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٧٢ وما بعدها .

(٦) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٤٨ .

(٧) هنريش بيكر : المرجع السابق ، ص ٦٧ .

(٨) نفسه ، ص ١١ .

على أحد . والثابت أن فلاسفة الإسلام أبدعوا وابتكروا بعد أن صوبوا وعدلوا وغيروا في آراء الفلاسفة السابقين ، وما أخذوه عنهم « أسلموه » ووظفوه وفق المعطيات الخاصة للمجتمع العربي الإسلامي[١] .

وصلت المؤثرات الهللينية وغيرها العالم الإسلامي لا عن طريق مدرسة الإسكندرية وحدها ؛ فقد عاش بعض تلامذتها المتأخرين في أرجاء أخرى من العالم الإسلامي . من أشهرهم يحيى النحوي واصطفان الإسكندراني ويوحنا الأفامي وسرجيوس الرأس عيني وإيتيوس الآمدي [٢] وغيرهم . وتشي أسماؤهم بمواطنهم في الشام والعراق . كما وصلت عن طريق المدارس الهللينستية الأخرى في الرها ونصيبين والمدائن وأنطاكيه وجنديسابور وآمد ، وهي مدارس اهتمت باللاهوت إلى جانب العلوم الدنيوية ؛ وخرجت أجيالاً من المترجمين عن الهللينية وغيرها ؛ كحنين بن إسحق وقسطا بن لوقاو الكندي وغيرهم[٣] .

هذا بالإضافة إلى مدرسة حران مهد الصابئة وكانت موئلا للثقافة اليونانية[٤] وغيرها من الثقافات الشرقية كالفارسية والهندية ، فضلا عن ثقافات بلاد ما بين النهرين القديمة . وقد اعتنق بعض الحرانيين الإسلام وأسهموا مع إخوانهم الصابئة ـ الذين عاملهم المسلمون كأهل ذمة ـ في إثراء الفكر الإسلامي .

كان لاجتماع هذه المدارس الفكرية المتنوعة في رحبة «دار الإسلام» التي هيأت المناخ الملائم للحوار بين فلسفات شتى شرقية وغربية ؛ أثر واضح في بذريذور الفلسفة الإسلامية خلال عصر الصحوة البورجوازية الأولى ؛ وذلك بعد دخولها في نسيج الأصول الإسلامية . ومع تعاظم المدّ الليبرالي بدأت إرهاصات فلسفية في قلب العام الإسلامي ؛ ما لبثت أن امتدت في الأقاليم «الطرفدارية» كبلاد ما وراء النهر شرقًا والأندلس غربًا . ولا غرو فقد كان معظم هؤلاء الرواد الأوائل من النصارى الذين احتوتهم الثقافة العربية الإسلامية ، أو من المعتزلة الذين طوروا علم الكلام ليعالج قضايا ومسائل ذات طابع فلسفي وبمناهج أقرب إلى الفلسفة منها إلى علم الكلام[٥] . يقودنا هذا إلى محاولة حلحلة إشكالية هامة تتعلق بالنشأة السوسيو ـ تاريخية للفلسفة ـ الإسلامية . وما نود تأكيده هو أن هذه النشأة ليست نتيجة

---

(١) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٧٦ .

(٢) ماكس ما يرهوف : من الإسكندرية الى بغداد ، بحث في كتاب عبد الرحمن بدوي سالف الذكر ، ص ٣٨ وما بعدها .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٣ وما بعدها .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٧٠ وما بعدها .

(٥) عن مزيد من المعلومات عن هؤلاء الرواد ؛ راجع : أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٧٣ وما بعدها ، بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٣٢٦ وما بعدها .

تأثيرات خارجية عن المجتمع العربي الإسلامي ؛ وذلك لعاملين أساسيين : الأول ؛ أن قضايا الفلسفة تساؤلات إنسانية عامة طرحها الإنسان منذ البدء ، وقد أثارها المسلمون منذ فجر الإسلام . وكان ظهور علم الكلام محاولة لتقديم إجابات عنها . بديهي أن يؤدي هذا التراكم المعرفي إلى ظهورمستوى أرقي في التفكير ؛ وهو ما تمثل في الفلسفة الإسلامية . وليس أدل على ذلك من ظهور بدايات التفلسف في أقاليم كانت خلوا من المؤثرات الأجنبية .

أما الثاني ؛ فهو أن هذا الموروث لم يوجد خارج «دار الإسلام» ؛ فحملته من السريان والصائبة والفرس وغيرهم كانوا رعايا ومواطنين يشكلون خيوطًا ضمن نسيج المجتمع العربي الإسلامي ، كما كانت أفكارهم إحدى مكونات الثقافة العربية الإسلامية .

كانت نشأة الفلسفة الإسلامية إذن مرتبطة بواقع المجتمع العربي الإسلامي وسياساته ونظمه المعرفية . فالقضايا الفلسفية كانت «مسيسة» ؛ حتى في المسائل الأنطولوجية والميتافيزيقية ، كما انتمى مشاهير الفلاسفة إلى فرق وأحزاب سياسية ؛ وحسبنا أن جلهم كانوا معتزلة أو شيعة . ناهيك بمباحث الفلسفة الأخرى ذات الطابع السياسي النظري ؛ كمسألة الإمامة ، والعملي كفلسفة الأخلاق .

لذلك كان الفكر الفلسفي برمته وليد معطيات اجتماعية وسياسية وفكرية شهدها المجتمع الإسلامي . إذ ليس جزافًا أن ترتبط النشأة بعصر الصحوة البورجوازية الأولى ويرتبط الازدهار بعصر الصحوة البورجوازية الثانية . من هنا تسقط حجة بعض الدارسين الذين ذهبوا إلى «استقلالية الفلسفة الإسلامية عن الوضع الاجتماعي . . . فقد تحدث تفاعلات وتتحرك أحيانًا باتجاهات قد لا نجد علاقة ظاهرة بينها وبين الاتجاهات المباشرة للواقع الاجتماعي»[1] .

وأغلب الظن أن هذا الحكم جاء نتيجة «ضبابية» الواقع التاريخي في ذهن الباحث ، وعذره أن المؤرخين ـ على كثرة ما صنفوا ـ لم يبددوا تلك الضبابية .

هذا فضلا عن خطأ التصور الآلي للعلاقة بين الفكر والواقع ؛ فالفكر ليس بالضرورة صورة آلية معكوسة عن الواقع ؛ خصوصًا إذا كان فلسفيًا ؛ ولا يعني ذلك شذوذًا عن قاعدة «سوسيولوجية الفكر» ؛ لأنه ـ في التحليل الآخر ـ استجابة للواقع قد تكون متسقة مع معطياته أو قائدة لهذا الواقع من أجل تغييره وتطويره . ويبدو أن الباحث فطن ـ مؤخرًا ـ لتلك

(١) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ١٤٩ .

الحقيقة فأقربها مصححًا حكمة السابق حين قال : « . . حتى الفكر الأجنبي لم يكن يجرى جزافًا بل كان يخضع لمعطيات عربية إسلامية إديولوجية ومعرفية»[1] . يقول أيضًا : «إن الموقف الفلسفي الرسمي كان يتمحور حول مسألة «الماهية» ؛ على عكس فلسفة المعارضة التي ركزت على أصالة «الوجود»[2] ؛ برغم انطلاقهما من واقع واحد .

وبغض النظر عن عدم تسليمنا بصحة بعض مضامين هذين النصين كالقول «بفكر أجنبي» ، كذا القول بوجود فلسفة للسلطة وأخرى للمعارضة ؛ نرى أن الباحث أقر بسوسيولوجية الفلسفة الإسلامية .

نعترض على المقولة الأولى ؛ لأن هذا «الفكر الأجنبي» المزعوم كان إحدى مكونات الفكر العام الذي احتوى سائر المكونات وأعطاها طابعًا مميزاً .

أما عن تصنيف الفلاسفة ، إلى رسميين ومعارضة ؛ فلا نجد له وجوداً على أرض الواقع التاريخي ؛ لأن الفكر الرسمي السني عزف تمامًا عن التفلسف وندد بالفلسفة والفلاسفة . لقد كانت الفلسفة تعبيراً عن مواقف المعارضة الاعتزالية والشيعية وحسب .

كان موقف أهل السنة المعادي للفلسفة من أسباب محاولة بعض الدارسين المحدثين «عزل الفكر الفلسفي في الإسلام عن محيطه الثقافي والسياسي والاجتماعي والحضاري . . وبالتالي تشويه هويته ووظيفته وتحريف مسيرة تطوره»[3] . وهو حكم صائب فيما نرى يكشف عن البعد الإديولوجي ليس فقط في محتوى الفلسفة ؛ بل حتى في عدم الاعتراف بها أصلا كعلم من العلوم .

ولهذا الموقف الإديولوجي جذوره التاريخية . فما اعتبره المعتزلة والشيعة ذروة التفكير ؛ نعتته السنة بالتكفير ؛ وحسبنا أن الأول عولوا على العقل بينما تشبث خصومهم بالنقل[4] وهو أمر لا يخلو من مغزى سوسيو ـ سياسي ؛ كما أوضحنا سلفًا . فلم يكن الخلاف بين الفرق دينيًا ؛ بل سياسيًا ؛ لأن الجميع كانوا مؤمنين[5] . ومن منطلق سياسي اتهم أهل السنة الفلاسفة بالزندقة[6] ، وأحرقوا كتبهم «إظهاراً للحمية في الدين»[7] . وقصص

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٧٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٧٧ .
(٣) أنظر : محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ٣٩ ، بيروت ١٩٨٠ .
(٤) أندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١٤ .
(٥) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٢٢٥ .
(٦) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٣٢٧ .
(٧) نفسه ، ص ٣٣٢ .

اضطهاد ابن سينا وابن رشد [1] لا تحتاج إلى بيان ، وإنكار أهل السنة الفلسفة لخصه الغزالي بقوله : «إن من نظر إلى كتبهم فرأى ما مزجوه بكلامهم من الحكم النبوية . . . ربما استحسنها وقبلها وحسن اعتقاده بها فيسارع إلى قبول باطلهم . . . وذلك نوع استدراج إلى الباطل . ولأجل هذه الآفة يجب الزجر في مطالعة كتبهم لما فيه من الغدر والخطر»[2] . يقول أيضًا : «الفلسفة تحكمات ؛ وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات . لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه»[3] .

يكشف هذا الخطاب «الملغم» عن موقف أهل السنة المعادي للفلسفة والفلاسفه عن طريق الدفع والدمغ والاتهام في لغة تتخذ من الدين غطاء في الظاهر ، بينما يبدو البعد السياسي ثاويًا بين كلمات الخطاب ؛ حيث يحذر الغزالي من خطر الفلسفة مسقطًا موقفه الديني السياسي على خصومه السياسيين المفكرين .

ومعلوم أن الغزالي كان منظرًا إديولوجيًا للنظام السلجوقي الإقطاعي العسكري السني . لذلك لا غرابة إذ تعرض الفلاسفة للبطش والاضطهاد إبان عصر الإقطاعية المرتجعة . وحسبنا موقف الخليفة المتوكل من الكندي الفيلسوف ؛ حين عذبه وأحرق مكتبته العامرة . بل حوربت العلوم الأخرى المرتبطة بالفلسفة ، وجرى تكفير المشتغلين بها . وحسبنا أن الماوردي الأشعري اعتبر ما عدا العلوم الشرعية «علومًا غير نافعة واتهم دارسيها بالإلحاد»[4] . وننوه بأن ابن حزم الظاهري السني شذ عن هذه القاعدة ؛ فشجع على دراسة الفلسفة لأن غايتها في نظره هي نفس غاية الشريعة[5] . يقول في هذا الصدد : «إن كتب أرسطا ليس في حدود الكلام والمنطق كلها كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته»[6] . لذلك ألف ابن حزم في المنطق كتاب «التقريب لحدود المنطق» «وبسط فيه القول على تبيين طرق المعارف»[7] . ويمكن تفسير موقف ابن حزم هذا بنزاعه وخلافه مع الأشاعرة ـ كما أوضحنا سلفًا ـ فضلا عن كونه عاش في الأندلس التي شهدت نوعًا من

(١) عبد الحميد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٥١ .
(٢) الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص ٧٧ ، القاهرة ١٣٧٢ هـ .
(٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص ١٤٦ ، القاهرة ١٩٧٢ .
(٤) جولد تسيهر : موقف أهل السنه القدماء من علوم الأوائل ، بحث في كتاب عبد الرحمن بدوي سالف الذكر ، ص ١٢٤ - ١٢٨ .
(٥) الشهرستاني : المرجع السابق ، جـ ١ ص ٩٤ .
(٦) المرجع السابق نفسه جـ ١ ص ٩٥ .
(٧) صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ص ٢٧٦ ، القاهرة؟؟

التسامح الفكري ؛ نتيجة هزال نمط الإنتاج الإقطاعي بها . لذلك تعرض ابن حزم لحملة شعواء من قبل الأشاعرة ورفضوا دعاويه في تمجيد الفلسفة سواء وظفت لخدمة الدين أو لغيره[1] .

ولا غرابة في تبني المعتزلة والشيعة للفكر الفلسفي وتوظيفه لخدمة أغراض عملية سياسية بالدرجة الأولى . ونظراً لاضطهاد المعتزلة في عصر الإقطاعية المرتجعة مارس فلاسفتهم الباكرون نشاطهم الفكري في الأقاليم «الطرفدارية» القصية . نعلم ـ على سبيل المثال ـ أن أبا القاسم الكعبي المعتزلي عاش في بلاد ما وراء النهر وطرح آراء فلسفية أفاد منها ابن سينا فيما بعد[2] . وفي الأندلس خلف ابن مسرة المعتزلي مدرسة مارس رجالها التفكير الفلسفي ؛ ومن أشهرهم منذر بن سعيد البلوطي الذي مهد السبيل لابن رشد فيما بعد[3] .

أما الشيعة ؛ فكان دورهم أكبر وأوسع وأعمق ؛ إذ تبنت فرقهم الكبرى الفلسفة وشجعت المشتغلين بها وأغدقت عليهم المنح والعطايا . فبعد نجاح الشيعة الزيدية في تأسيس الدولة البويهية سنة ٣٣٤ هـ ؛ شجع النظام البويهي الفلاسفة الباكرين من النصاري ، من أمثال المختار بن الحسن بن عبدون ويحيى بن عدي وأبي على بن زرعة[4] . كما آزروا أبا بكر الرازي حين حكم عليه أهل السنة بالزندقة[5] . وكان رواج أفكاره في الأندلس[6] أمرا ذا مغزى . كما رحب البويهيون بابن سينا الذي هجر بلاد ما وراء النهر لائذا ببلاطهم ، رافضًا إغراءات الغزنويين السنة الذين اضطهدوا البيروني العالم والفيلسوف[7] . لقد ناصر البويهيون آراء الفلاسفة بغض النظر عن مللهم ونحلهم وأفادوا منها لخدمة أغراض سياسية . نعلم ـ على سبيل المثال ـ أن «عضد الدولة البويهي أفرد في داره موضعا خاصًا للحكماء والفلاسفة يجتمعون فيه آمنين من السفهاء ورعاع العامة . . . وأقيمت لهم رسوم تصل إليهم وإكرامات تتصل بهم ؛ فعاشت هذه العلوم وكانت مواتا»[8] .

أما الشيعة الإثني عشرية ؛ فقد رحبوا بالفلسفة والفلاسفة لذات الأهداف ؛ إذ نعلم أن

---

(١) عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٤٧ .
(٢) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، جـ١ ، ص٢٦٧ .
(٣) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٣٣١ .
(٤) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ٢٣١ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٤٩ .
(٦) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٣٢٥ .
(٧) عبد الحميد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٥٠ .
(٨) مسكويه : **تجارب الأمم** ، جـ ٢ ، ص ٤٠٨ ، القاهرة ١٣٣٣ هـ .

بلاط الحمدانيين في حلب كان موئلا للمفكرين والفلاسفة . وحسبنا أن الفارابي عاش في كنفهم مكرمًا حتى واتته المنية[١] .

بلغ احتضان الشيعة الإسماعيلية الفلسفة مداه ؛ فكانت عندهم «ضربًا من الإيمان»[٢] . يقول الشهرستاني[٣] : «إن الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة ، وصنفوا كبتهم على هذا المنهاج» . وإذا كنا لانوافق حكم بعض الباحثين بأن جماعة «إخوان الصفا» مثلث الوجه الثقافي للحركة الإسماعيلية[٤] ؛ فكانت رسائلهم دائرة معارف موجهة لخدمة الدعوة ثم الدولة الإسماعيلية[٥] ؛ فإن فلسفة ابن سينا كانت ذات صلة بالفكر الإسماعيلي بصورة ما[٦] .

كل ذلك وغيره قرائن دالة على ارتباط نشأة الفلسفة وازدهارها بأوضاع إجتماعية وأغراض سياسية . ولا غرو فالسياسة كانت شاغل فلاسفة الإسلام ؛ وتمحورت غايتها في تأسيس دول عادلة يحكمها الحكماء[٧] . لذلك أفردوا مباحث هامة في السياسة والاجتماع الإنساني ؛ كما هو حال إخوان الصفا والفارابي وابن سينا . كما وظف حكام الدول الشيعية آراء الفلاسفة لنصرة مذاهبهم في الإمامة[٨] . فقد سخر الحمدانيون آراء الفارابي في النبوة لهذه الغاية . ولا غرو فقد ذهب إلى أن النبي والإمام والفيلسوف يرمون إلى غاية واحدة هي وضع النواميس . كما رحب البويهيون بابن سينا وغضوا الطرف عن النشاط الفكري السري لجماعة إخوان الصفا ؛ برغم اعتناقهم للمذهب الزيدي الرسمي[٩] . لذلك لم يخطىء أحد الدارسين حين حكم بأن «النظم المعرفية لفلاسفة الإسلام وظفت توظيفًا إديولوجيا»[١٠] . بلغ هذا التوظيف ذروته على يد الإسماعيلية في مرحلة الدعوة ؛ كذا بعد قيام الدولة الفاطمية . وفي ذلك يقول باحث نابه[١١] : «كانت المعارف الإسماعيلية برمتها تخدم النظرية السياسية الفاطمية ؛ بمدها بالسند المنطقي اللازم لها» .

---

(١) عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ص ١٨٦ .
(٢) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ٢٢٥ .
(٣) الملل والنحل ، جـ ١ ص ١٩٣ .
(٤) أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسه ، جـ ٢ ، ص ٥ ، بيروت ؟ ؟
(٥) رسائل إخوان الصفا ، جـ ٤ ، ص ١٩٨ - ٢٠٠ ، القاهرة ١٩٢٨ .
(٦) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٧٣ .
(٧) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ١٢ .
(٨) عبد المجيد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٤٧ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٤٨ .
(١٠) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ١٨٧ .
(١١) أنظر : سعيد بنسعيد : المرجع السابق ، ص ٣٤ .

وحسبنا أن معظم فلاسفة الإسماعيلية اشتغلوا بالدعوة تمهيدًا لقيام الدولة ، ولما قامت بذلوا جهودًا دائبة في إثبات شرعيتها ونشر تعاليم مذهبها في الآفاق . فأبو حاتم الرازي كان داعية الري إبان دعوة ودولة عبيد الله المهدي[١] ؛ حتى لقد رماه السنة بالكفر[٢] . واستطاع الداعية الفيلسوف أبو عبد الله النسفي إحتواء الأمير نصر بن أحمد الساماني السني وتحويله إلى المذهب الإسماعيلي ، كما كسب للمذهب أعدادا غفيرة من مثقفي خراسان[٣] . أما الفيلسوف أبو يعقوب السجستاني فقد كتب في الدعوة والنبوة ووظف الأخيرة لخدمة الأولى[٤] . كما كان حميد الدين الكرماني كبير دعاة الإسماعيلية بالعراق ، وهو الذي برأ الحاكم بأمر الله من دعوى الألوهية[٥] . كما أفلح المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي في تحويل السلطان البويهي أبي كاليجار من المذهب الزيدي إلى المذهب الإسماعيلي . لذلك حق قول أحد الباحثين بأن «الإديولوجية الإسماعيلية بوصفها إديولوجية فلسفية متميزة كانت غائية تمامًا»[٦] . غير أنه أخطأ حين ذهب إلى أن هذه الفلسفة كانت محض محاكاة للهرمسية[٧] . والصواب تأثرها بالأفلاطونية المحدثة والمشائين اليونان . وحسبنا إفادتها من التقدم العلمي الذي ازدهر في عصر الصحوة البورجوزية الثانية وكرس بالمثل لخدمة أغراض سياسية وعملية[٨] . وإذ تأثر بعض الفلاسفة الإسماعيليين بالأفلاطونية المحدثة ، فقد كانوا كذلك عقلانيين مجدوا العقل وقالوا بأزليته[٩] .فقد ألف أبو يعقوب السجستاني في «العقل وأسمائه»[١٠] ؛ كما كتب حميد الكرماني كتابه «راحة العقل» الذي برهن فيه تأثير الأفلاك في الجسمانيات[١١] ؛ بل أطلق مصطلح «العقل الكلي» على الله سبحانه وتعالى . أما المؤيد في الدين هبةالله الشيرازي فقد قال «برؤية العقل في الآخرة» بدلا من قول السنة برؤية الله[١٢] . لذلك أصاب أحد الباحثين حين قال بأن «الفلسفة الإسماعيلية قدمت محاولة

---

(١) نظام الملك : سياستنامه ، ص ٢٧٢ .

(٢) البغدادي : المرجع السابق ، ص ٢٦٧ .

(٣) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٧٠ ، ٤٧١ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٤٧٢ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٤٨٩ .

(٦) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٢٦٩ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢١٣ .

(٨) Ivanovv : **A Guide To Ismaili literature**, P.35.

(٩) Ibid, P. 30 .

(١٠) حسن إبراهيم حسن : المرجع السابق ، ص ٤٧٤ .

(١١) المصدر نفسه ، ص ٤٩٠ .

(١٢) نفس المرجع والصفحة .

هامة لتفسير العالم المادي من خلال رسم تخطيط وجودي أنطولوجي وإبيستيمولوجي»[١] . وحسبها أنها نهلت من الفلسفة الطبيعية الرواقية القائلة بمادية العالم واعتبار حركته داخل مادته[٢] ؛ بدلا من المصادر الهرمسية التهويمية . بل طورت آراء الرواقيين في ضوء النهضة العلمية التي أفرزتها الصحوة البورجوازية الثانية . وكان من أهم خصائص تلك النهضة تمجيد العقل واعتباره أداة المعرفة ؛ حتى لقد «عرف الفلاسفة الإسماعيليون الله معرفة عقلية»[٣] ؛ بل غلبوا العقل على النقل متجاوزين توفيقية الأفلاطونية المحدثة . وحسبنا أن الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله ألف « كتاب الحج العقلي إذا ضاق القضاء عن الحج الشرعي»[٤] .

كما انعكس تأصيل المنهج العلمي التجريبي على العلوم الطبيعية فبلغت شأو ازدهارها[٥] ؛ وشمل ذلك الفلسفة باعتبار الفلك والطبيعيات والرياضيات ضمن مباحثها . على أنه يجب التحفظ في تقدير هذا التطور باعتباره ينتمي لصحوة ـ وليس ثورة ـ بورجوازية ؛ «فكانت دراسة الطبيعيات أقرب ما تكون إلى فلسفة الطبيعة وليس علم الطبيعة»[٦] . وهو أمر عوق مسيرة العلم نتيجة ربطه بالميتافيزيقا[٧] .

خلاصة القول أن الفلسفة في عصري الصحوة البورجوازيةالأولى والثانية أفادت من المعارف المتاحة ووجهتها لخدمة أغراض عملية ؛ بحيث يسقط الحكم القائل بانعزالها عن الحياة[٨] .

لم تكن تلك الظاهرة قاصرة على قلب العالم الإسلامي ـ حيث جرت الإفادة من التراث الفلسفي السابق ـ بل سالت مع المد البورجوازي إلى الأطراف ووجدت فيها مناخًا أكثر مواتاة لتتنامى وتزدهر . وليس جزافًا كون معظم مشاهير فلاسفة الإسلام من بلاد ما وراء النهر أو الأندلس . ويخيل إلي أن جماعة إخوان الصفا التي غطت تنظيماتها السرية سائر الأرجاء لعبت دورًا هامًا في نشر التفلسف[٩] . بينما كانت حقبة الإقطاعية المحصورة بين

(١) انظر : حسين مروه : المرجع السابق جـ ٢ ، ص ٢٣٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣٢ .
(٣) آدم متيز : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٧١ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٨٦ .
(٥) عاش الحسن بن الهيثم ردحًا من الزمن في بلاط الفاطميين .
(٦) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٣٠ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٣١ .
(٨) عبد الحميد أبو الفتوح : المرجع السابق ، ص ٤٧ .
(٩) بالنثيا : المرجع السابق ، ص ٣٣٣ .

الصحوتين تمثل عصر انكماش الفلسفة لحساب الاتجاهات الفكرية النصية والغيبية[١] . وفي ذلك دلالة واضحة على سوسيولوجية الفكر الفلسفي .

يظهر البعد السوسيو - سياسي بوضوح أكثر في فلسفة الأخلاق . فقد كان معظم الفلاسفة أعضاء في تنظيمات سياسة سريه وعلنية[٢] . لذلك اهتموا بقضايا عصرهم الذي تردت أحواله سسياسيًا واقتصادياً واجتماعيًا في ظل الخلافة العباسية وتسلط العسكر التركي .

من هنا تصدت مشروعاتهم الفلسفية لتقويم هذا التردي . وهذا يفسر لماذا كتب الفارابي عن «المدينة الفاضلة» وإن لم يكتب مباشرة في فلسفة الأخلاق[٣] . ليس لذلك من تفسير في نظرنا إلا أنه عاش إبان عصر الإقطاعية . وبديهي أن يتغير الحال خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ فاحتلت فلسفة الأخلاق مكانة مرموقة ؛ إذ صنف فيها الرازي ومسكويه فضلا عن إخوان الصفا . صحيح أنهم تأثروا باليونان في هذا الصدد ؛ لكنهم أطروا اليونانيات في إطار الواقع الديني والثقافي والاجتماعي للمجتمع الإسلامي ، وتبنوا مشروعات فكرية هي أقرب ما تكون إلى «قواعد عمل تحدد السلوك القويم» . وهنا لا اعتبار ببعض الآراء التي غلبت الموروث اليوناني على الملابسات والظروف الاجتماعية في المجتمع الإسلامي[٤] . كذا الحكم الجائر بأن «فلاسفة الإسلام لم يهتموا بالحياة الواقعية الاجتماعية إلا عند الضرورة»[٥] . فالثابت أن فلاسفة الإسلام لم يعتمدوا على فلسفة الأخلاق عند اليونان فحسب بل فتحوا عقولهم للآداب الهندية والحكم الفارسية[٦] وأطروا كل ذلك في منظومة الأخلاق الإسلامية التي يعد القرآن الكريم والسنة النبوية حجر زاويتها[٧] .

ويعد مسكويه أشهر فلاسفة الإسلام في مجال دراسة الأخلاق . إذ ألف وصنف العديد من الكتب والرسائل أهمها «تهذيب الأخلاق» و«جاويدان خرد» أي «العقل الخالد» . وإذ أفاد من آراء اليونان والهنود والفرس ؛ فيعد الإسلام وتجاربه الذاتية مصدره الأوثق . لقد كان

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٣٢ .
(٢) كانت جماعة إخوان الصفا حركة سريه ، كما كان الفارابي ربيب الدعوة القرمطية .
(٣) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ١٥ .
(٤) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ٦٤ .
(٥) نفس المرجع والصفحة .
(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٧٥ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٧٦

مجربًا محنكًا غاص في قاع المجتمع حتى ابتلي بآفاته ؛ ثم تاب وآناب وكتب كتاب «التهذيب» وبسطه طريقًا للنجاة[1] . لقد أضفى على القيم الإسلامية طابعًا عقلانيًا ووظفها في صياغة نظام قابل للتحقيق والتطبيق . فعنده أن الأخلاق لا توجد إلا في وسط اجتماعي ؛ إذ لا يمكن الحديث عن أخلاق عند الراهب المتبتل المنعزل عن المجتمع[2] . كما قال بأن الفضائل لا تصدر إلا عن حرية واختيار[3] ، والخير هو ما يبلغ به الكائن المريد غاية وجوده . وإذ أفرد مجالا «للفطرة» في الأخلاق فقد قال باكتسابها عن طريق التجربة[4] .

ونظرًا لما حدث من صراعات وانشقاقات مذهبية وإثنية في عصره ؛ تصدى مسكويه لتقويمها بصياغة فسلفة «المحبه» ؛ وهي دعوة تبنتها الانتليجنسيا الإسلامية في عصره . وكان أبو حيان التوحيدي من أشهر دعاتها ؛ فألف لذلك كتاب «الصداقة والصديق» . ولا غرو فقد تحاور المفكران حوارًا خصبًا حول «المحبة» ؛ فكان التوحيدي يطرح بصددها أسئلة يجيب عنها مسكويه . وقد دون هذا الحوار الرائع في كتاب «الهوايل والشوامل» الذي أصبح مشكاة تشع نور الأخلاق إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية[5] .

تظهر معطيات الصحوة كذلك في حديث مسكويه عن «النفس» ؛ حيث يقول : «إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس تدرك وجودها بذاتها وتعلم أنها تعلم وأنها تعمل ، وهي تقبل صور كل المحوسسات والمعقولات سواء بسواء»[6] ، لذلك «فهي قادرة على تصحيح أخطائها عن طريق المعرفة العقلية»[7] ، كما هي قادرة أيضًا على اكتساب الأخلاق عن طريق التأديب ومصاحبة الأخيار[8] . والسعادة عنده لا تتحقق إلا بالفعل الإنساني[9] ؛ لأن الأفعال قد تكون دينية لكنها تفتقر إلى الأخلاق[10] ويرى أن الشعائر الدينية رياضة خلقية - في المحل الأول - غايتها غرس الفضائل في النفوس[11] .

---

(١) مسكويه : تهذيب الأخلاق ، جـ ٢ ، ص ٣ ، القاهرة ١٢٩٨ هـ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٩ .
(٣) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ٣١١ .
(٤) مسكويه : تهذيب الأخلاق ، جـ ٢ ، ص ١٩ ، ٢٠ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٧٩ .
(٦) مسكويه : تهذيب الأخلاق ، جـ ٢ ، ص ٤ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٦ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ١٩ ، ٢٠ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٤٤ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٢٧ .
(١١) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٤٣ .

لذلك كله ـ وغيره ـ نجح مسكويه في صياغة مذهب في الأخلاق ينم عن سلامة في التفكير وسعة في العلم[1] . وكلاهما تعبير عن معطيات عصر الصحوة البورجوازية . . ويعتبر مسكويه نفسه في نظر أحد الباحثين «وثيقة هامة تؤرخ لهذه المرحلة»[2] ؛ ليس فقط في أبعادها الأخلاقية والفكرية ، بل في جوانبها الاقتصادية[3] والاجتماعية والسياسية أيضًا . فلم تكن آراؤه معزولة عن السياسة التي أولاها أهمية خاصة فصنف فيها كتاب «السياسة للملك»[4] . لقد كان ـ بحق ـ «فيلسوفًا أكسب الفلسفة طابعها العملي»[5] ، أو إن شئت فقل كان «أول فيلسوف يوفق بين النظر والعمل»[6] في الفلسفة .

أفرز العصر أيضًا فيلسوفًا كبيرًا أولى الأخلاق عناية خاصة ، هو أبو بكر الرازي . وهو صاحب شهرة في قوة العقل ورجاحة التفكير إلى جانب كونه عالمًا في الكيمياء وطبيبًا مرموقًا . وإذ عول على المنهج العلمي التجريبي في الطب الجسماني ؛ كانت تجاربه الخاصة أيضًا هي المصدر الأول لإسهاماته في «الطب الروحاني» الذي يتضمن فلسفة في الأخلاق[7] . كما كان عقلانيًا من طراز فريد ، جسورًا يسفر عن اعتقاداته دون خشية . وقد قاده ذلك ـ بالإضافة إلى منهجه التجريبي ـ إلى القول «بالارتقاء العلى» فكان يؤمن بالله وينكر النبوة . لذلك كان القرآن الكريم ضمن مصادره في فلسفته الأخلاقية ، ولم يعتمد السنة ؛ فاتهم لذلك بالزندقة . والأخلاق عنده مؤسسة على العلم والتجربة ؛ إذ يرى أن «اللذة والألم أساس الفضائل والرذائل ـ سابقًا بذلك جون ستيوارت مل ـ فالفضيلة هي ما ترجح منافعها مضارها وليست قيمة في حد ذاتها»[8] . وفي ذلك دلالة على معطيات عصر كان يمور بالنشاط التجاري . ولسوف نفصل القول عن المزيد من آرائه الأخلاقية في المباحث التالية .

بالمثل سوف نبسط الحديث ـ بعد ـ عن فلسفة الأخلاق عند «إخوان الصفا» ، ونكتفي في هذا المقام بإبراز بعض خطوطها العامة . من أهمها «تماثل رؤاهم مع رؤى مسكويه

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٤٤ .

(٢) مسكويه : تجارب الأمم ، جـ ١ ، ص ١٧ من مقدمة المحقق ، طهران ١٩٨٧ .

(٣) يعتبر مسكويه أول مؤرخ يقف على حقيقة تأثير العوامل السوسيو- اقتصادية في توجيه التاريخ ، وهو ما سندرسه في المجلد الرابع من الجزء الثاني من المشروع .

(٤) مسكويه : تجارب الأمم ، جـ ١ ، ص ٢٥ من مقدمة المحقق .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٢ .

(٦) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ٣١٢ .

(٧) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٢ ، ص ١٨٤ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ١٨٣ .

والرازي»[1] ؛ بما ينم عن تأثيرات الواقع السوسيولوجي الواحد . لذلك فالعقل عندهم ـ هو معيار التمييز بين الخير والشر . والخير عندهم مكتسب عن طريق «العادة» التي هي الرياضة النفسية والعملية لممارسة الأفعال الخيرة[2] . بالمثل ربط إخوان الصفا الأخلاق بالمجتمع ، كما استمروا تقدم علم الفلك في القول بتأثير الأفلاك في الأمزجة ، والأمزجة في الأخلاق ؛ سابقين في ذلك آراء ابن خلدون ومونتسكيو . وليس أدل على تأثيرات عصر الصحوة من قولهم بارتباط الأخلاق بطبيعة العمل والوضعية الطبقية[3] ؛ ممهدين بذلك لنظرية ابن خلدون عن سوسيولوجية الفكر[4] . «لقد كانت فلسفتهم الأخلاقية تجمع بين الشرع والفلسفة والعقل والنفس والاجتماع والاقتصاد»[5] ، وهو أمر لا يخلو من مغزى في ارتباط فلسفة الأخلاق خصوصًا والفلسفة عمومًا بالواقع السوسيو ـ تاريخي .

لذلك لا اعتبار لآراء بعض الدارسين الذين عزلوا الفلسفة الإسلامية عن تاريخيتها . يقول هنريش[6] بيكر «ما الفلسفة الإسلامية إلا ترديد للهللينية المتأخرة في صورة المسيحية الشرقية واليهودية اللاحقة على التوراة والمانوية والزرادشتية المشبعة بالروح اليونانية» . كذا قول محمد عابد الجابري[7] : «إن الفلسفة الإسلامية قراءات لفلسفات أخرى» وأنها اعتمدت آلية «التوفيق بين العقل والنقل» ؛ لذلك «كرر فلاسفة الإسلام بعضهم بعضًا»[8] . نعتقد أن تلك الأحكام الجزافية راجعة إلى عقم مناهج أصحابها في دراسة الفلسفة الإسلامية . فمعظم مدارس الاستشراق اعتمدت منهجية «التأثر والتأثير» متجاهلة الفضاء السوسيو ـ تاريخي الذي نشأت وازدهرت فيه تلك الفلسفة . لذلك اعتسفت أحكام القيمة التي تفت من مصداقية المعرفة . يقول دي بور[9] : «ظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة إنتخابية عمادها الاقتباس مما ترجم عن كتب الإغريق ، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهمًا وتشربًا للمعارف السابقة لا ابتكارًا . ولم تتميز بشيء يذكر عن الفلسفة التي سبقتها . . . فلا نجد لها في مجال الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها» .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٨٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٧ .
(٣) نفس المرجع والصفحه .
(٤) يقول ابن خلدون : «يختلف الناس في عوائدهم ومذاهبهم باختلاف حظهم من المعاش» .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٨٨ .
(٦) راجع : مقاله في كتاب عبد الرحمن بدوي سالف الذكر ، ص ٦ .
(٧) أنظر : نحن والتراث ، ص ٣٣ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ٣٤ .
(٩) انظر : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص ١٢ .

يتضح من الحكم السابق مدى الجور في تقويم الفلسفة الإسلامية بحيث يمكن أن نطلق على هذا الاتجاه «اتجاه المسخ» . ومن الخطورة بمكان تصحيح الخطأ بخطأ مقابل ؛ حيث عول جل الدارسين العرب على تمجيد الفلسفة الإسلامية واعتبارها أعظم وأرقى من سابقاتها ولاحقاتها ، لذلك يمكن أن نطلق على هذه الرؤية «اتجاه النسخ»[١] .

والصواب - فيما نرى - هو تقويم الفلسفة الإسلامية في إطار عصور نشأتها وازدهارها أي درسها في إطار تاريخيتها . إن نظرة كهذه قمينة بتخريج تقويم موضوعي وعلمي في آن . ودون استباق في إطلاق الاحكام يمكن رؤية الفلسفة الإسلامية باعتبارها «جسر عبور» بين سابقاتها ولاحقاتها[٢] . بمعنى أنها أفادت من السابق بعد فهمه وتمثله وتصويب الكثير من شطحاته ثم أبدعت وابتكرت بما يتسق ومعطيات الصحوة - لا الثورة - البورجوازية . ما كان من الممكن أن تقفز الفلسفة الإسلامية على تلك المعطيات ، حتى تقارن بالفلسفة الحديثة التي هي نتاج ثورة بورجوازية حاسمة . يجب أن يستند التقويم إلى إطار ظروف العصر التي وإن ساعدت على تناميها وتطورها ؛ إلا أنها في ذات الوقت عوقت تمامية نضجها وتكاملها . وهنا تصدق نظرة أحد الدارسين حين قال : «إن تعدد دلالات النص الفلسفي الواحد نظراً للظروف التي أنتج فيها هذا النص . لقد كانت ظروفًا قاسية - خصوصًا خلال عصر الإقطاعية المرتجعة - تجلد فيها السلطة الفكر باسم امتلاك سلطة الحقيقة»[٣] . لقد وجدت عوائق أبستيمولوجية وسياسية تتعلق بأخطاء الترجمة والمحاذير الفكرية واللاهوتية ، ناهيك بطاغوت الخلافة التيوقراطية وإقطاعية «العسكرتاريا» . أفضت تلك العوائق والمحازير إلى «جعل الفلاسفة يسلكون طرقًا ملتوية فلا يعرضون أفكارهم بكل حرية بالوضوح والبيان حسب لغة ديكارت ؛ وإنما بالإشارات والرموز ؛ خصوصًا إذا ما تعلق الأمر بالمجالات المحرمة ؛ فنجد الرمزية والتقية والتراجع والانكسار في هذه الكتابات»[٤] .

وعلى ذلك فلا مندوحة عن التسلح بالرؤية التاريخية الصراعية والمنهج المادي الجدلي للكشف عما هو مثوى أو «مسكوت عنه» أو «لا مفكر فيه» في هذه النصوص «الملغمة» .

ومن الإنصاف أن ننوه بجهود جادة ومجدية من قبل بعض الدارسين العرب في إتباع هذا المنهج وتلك الرؤية . لكن من أسف أن الحصاد العام لم يأت بالثمار المرجوة ، لا لشيء

---

(١) عن مزيد من المعلومات عن الاتجاهين ؛ راجع : محمود إسماعيل : **تاريخ الحضارة العربية الإسلامية** ، ص ١٥ وما بعدها .
(٢) محمد غلاب : المرجع السابق .
(٣) سليم دولة : المرجع السابق ، ص ٥٢ .
(٤) نفس المرجع والصفحة .

إلا لأن «التاريخ الإسلامي» كان مضببًا في رؤى هؤلاء . وحق فيهم حكمم أحد الباحثين ـ الذي عول على ذات المنهج والرؤية ثم نكص عنهما ـ حين قال ـ في شيء من المبالغة ـ «لقد قدموا قوالب جاهزة استخدمت المنهج الجدلي لا كمنهج للتطبيق ؛ فجعلوا تاريخ الفلسفة الإسلامية يكرر تاريخ الفكر الإنساني في خطوطها العامه ، وأصبحت الخصوصية لا تعني لهم شيئًا غير البرهنة على صحة المنهج المطبق»[1] .

ومع ذلك سوف نعول على المنهج ذاته ـ بعد تحاشي مزالق السابقين ـ مدعمين بمسح سوسيو- تاريخي شامل للتاريخ الإسلامي .

فهل تتحقق طموحات محمد أركون[2] التي ضمنها قوله «إن الإضاءة السوسيولوجية لمصير الفلسفة في المناخ العربي الإسلامي ـ إذا ما حصلت ـ سوف تبدد كل الأوهام والآراء الشائعة»؟ ذلك ما سنحاوله في المباحث التالية .

---

(١) محمد عابد الجابري : **نحن والتراث** ، ص ٣٥ . وليس أدل على خطأ الزعم بالخصوصية وتزكية المنهج المادي التاريخي من اعتراف الأستاذ الجابري «بأن القوانين العامه للصيرورة التاريخية تسمح لنا بضرورة ربط الفكر بالواقع ، ومهما كانت خصوصية التاريخ الإسلامي فإنه لا يشذ عن قوانين التطور العام . . . فلا يمكن أن يكون الفكر العربي الفلسفي قد نشأ ونما وتطور بمعزل عن نشوء ونمو وتطور المجتمع العربي الإسلامي» . نفس المرجع ، ص ١١٢ ، ١١٣ .

(٢) أنظر : **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص ٢٤ .

ب - فلسفة الفارابي

يتفق جل الدارسين على اعتبار فلسفة الفارابي العامة - وفلسفته الاجتماعية والسياسية والأخلاقية خصوصًا - تعبيرًا عن واقع عصره السوسيو- تاريخي . فآراؤه في الميتافيزيقا أنطوت على أبعاد سوسيو- سياسية . وتصوره «للمدنية الفاضلة» ذو طابع اجتماعي سياسي صرف(١) . ومقولاته في «الميتافيزيقا والدين والسياسة والاجتماع والجمع بينها في سفر واحد ، عكست صراعًا اجتماعيًا حضاريًا عبر عن نفسه في المجال الفكري»(٢) .

لقد كان المجتمع في عصر الفارابي حاضرًا وهو يصوغ فلسفته(٣) . كما دار توظيفه للفلسفات السابقة في ذات الإطار ؛ «إطار مرحلة اجتماعية حضارية كاملة ، تميزت بتحولات عميقة في بنية المجتمع الإسلامي»(٤) .

ومع ذلك اختلف هؤلاء الباحثون في تقويم فلسفة الفارابي فاعتبره البعض فيلسوفًا مثاليًا ، والبعض الآخر ماديًا . يرجع ذلك في نظرنا إلى اختلاف أهم في تحليل بنية الواقع التاريخي لعصر الفارابي . والبعض حكم على هذا الواقع دون أن يستقرىء ويرصد معالمه في تعميم فحواه «أن العصر شهد صراعًا بين قوى مختلفة ذات مصالح مختلفة ، وكان صراعًا غير محسوم»(٥) ؛ دون أن يحدد تلك القوي أو يقف على وضعيتها الطبقية ؛ الأمر الذي يشي بضبابية التاريخ الإسلامي في مخياله . يؤكد ذلك قوله في مؤلف آخر صدر بعد سنوات من بحثه السابق - «عاش الفارابي في ظروف سياسية واجتماعية وفكرية مغايرة للمرحلة السابقة»(٦) . ويرى باحث آخر أن «الصراع في هذا العصر دار بين البورجوازية والإقطاع ، وإن كان محسومًا لصالح الإقطاع»(٧) . لكنه ذهب في مؤلف آخر إلى أن العصر ذاته «سادته الرأسمالية التجارية المبكرة»(٨) ، وانتهى إلى أن فلسفة الفارابي عبرت عن التيار البورجوازي(٩) .

---

(١) باباجان فغروف : **تأثير الفارابي في الشرق والغرب** ، مجلة دراسات فلسفية وأدبيه ، عدد (١) ، ص ٢٦ ، الرباط ١٩٧٦ .
(٢) محمد عابد الجابري : **مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي** ، نفس المرجع ، ص ٣٦ .
(٣) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٢ ، ص ١٣١ .
(٤) طيب تيزيني : **مشروع رؤية** . ، ص ٢٨٣ .
(٥) محمد عابد الجابري : المرجع السابق ، ص ٩٩ .
(٦) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٢٤١
(٧) طيب تيزيني : **مشروع رؤية** ، ص ٢٨٣ .
(٨) طيب تيزيني : **من التراث الى الثورة** ، ص ٤٨ ، بيروت ١٩٧٦ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٢٨٤ .

ولقد سبق وحسمنا هذا الخلاف في مؤلف كامل من المشروع ؛ انتهينا فيه إلى أن الفترة ما بين منتصف القرن الثالث وحول منتصف القرن الرابع الهجرى سادتها «الإقطاعية المرتجعة ، مع تواجد هامشي للبورجوازية»[1] .

وإذ نعلم أن الفارابي ولد عام ٢٦٠ هـ وتوفي عام ٣٣٩ هـ ؛ فيكون لذلك قد عاش معظم سني عمره في ظل الإقطاعية ، وعاين إرهاصات الصحوة البورجوازية الثانية ، الأمر الذي سينعكس على منظومته الفلسفية .

ثمة مسألة أخرى جد هامة ؛ وهي تأثير «المنحنى الشخصي» في حياة الفارابي في فلسفتة ؛ من حيث إقامته أحيانًا في أطراف العالم الإسلامي ، وأخرى في قلبه وتباين نسبية التطور السوسيو‌اقتصادي ما بين القلب والأطراف وتأثير ذلك في التباين الثقافي النسبي . كذا الوضعية الطبقية للفارابي وتغيرها خلال مراحل حياته ، وانتماءاته المذهبية وتقلبها ، وتأثير ذلك كله في فلسفته عمومًا وفلسفته السياسية والاجتماعية على نحو خاص .

إن رصدد تلك المعطيات ـ في نظرنا ـ أمر جد هام في «قراءة» فلسفة الفارابي ؛ وهو ما لم يفطن إليه الدارسون السابقون ؛ وإن أشار أحد الباحثين إلى أهمية سيرته الذاتية في هذا الصدد دون أن يرصد معالمها .

نعلم أن الفارابي عاش سني حياته الأولى في بلاد ما وراء النهر ـ ببلدة فاراب ـ وهو إقليم طرفداري شهد نشاطًا بورجوازيًا تجاريًا متميزًا ساعد على تفكيك عرى الإقطاعية السائدة في الإقليم ومهد لإضعافها في قلب العالم الإسلامي . ولا غرو فقد شهد الإقليم مدًا ليبراليًا متميزاً عبر عنه الاعتزال والمذهب الماتريدي ذو النزعة العقلانية ؛ بل شهد بواكير التفلسف على يد المعتزلة كما أوضحنا سلفًا ، كما سيشهد فيما بعد تنامي الفكر الفلسفي بصورة لم تتسنّ لإقليم آخر من أقاليم العالم الإسلامي ، وحسبه أنه أنجب الفارابي وابن سينا والبيروني وغيرهم .بديهي والأمر كذلك أن يتأثر الفارابي في مستهل حياته بتلك المعطيات .

ونعلم أيضًا أنه عاش فقيراً[2] معظم سني حياته ، ثم طاب له العيش في أواخر عمره حين التحق ببلاط الحمدانيين في حلب ؛ الأمر الذي سينعكس على فكره ؛ كما سنوضح بعد هنيهة . ثم هجر موطنه في بلاد ما وراء النهر إلى بغداد حاضرة الخلافة العباسية وموئل

(١) أنظر : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ ٢ ، الدار البيضاء ١٩٨٠ .

(٢) قيل إنه قبل التحاقه ببلاط الحمدانيين في حلب عمل ناطوراً في بستان بدمشق ، وبلغ به الفقر حد الاستعانة بقنديل حارس البستان ليستضيء به ليلاً . انظر ابن أبي أصيبعه : **عيون الأنباء في طبقات الحكماء** ، جـ ٢ ، ص ١٣٤ ، بيروت ١٩٦٥ .

الحكم العسكري التركي المتسلط . وقدرله أن يدرس المنطق والطب وأن يطلع على كتب الفلسفة التي استوعب سائر تياراتها العقلانية والصوفية ، كما تأثر سياسيًا بالصراع المذهبي فاندرج في سلك التشيع ، وانخرط في الدعوة القرمطية الإسماعيلية وعاين نجاحها . يقول أحد الدارسين : «كان الفارابي من أنصار التعاليم السرية التي تبنتها الحركة الشيعية»[١] ، ويقطع آخر بوجود «صلة بين مدينة هجر القرمطية ومدينة الفارابي الفاضله وأن حمدان بن الأشعث ـ مؤسس دولة القرامطة ـ كان تلميذًا اللفارابي»[٢] ، الأمر الذي يؤكد «تأثره بالاتجاهات الشيعية وتعاليمها»[٣] .

ومعلوم أن التشيع ـ آنذاك ـ ناهض الإقطاعية الثيوقراطية والعسكريه وتبنى طموحات طبقتي البورجوازية والعامة ، وعبر عن الفكر الليبرالي ببعديه الاجتماعي والعقلاني . بديهي أن ينعكس ذلك على فكر الفارابي سياسيًا ومعرفيًا ؛ فقد تطلع إلى «تنظيم أكثر عقلانية للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية»[٤] يعبر عن «أعماق مكبوتاته وما حدث في ضميره من نظريات إصلاحية تجاه وضع سياسي غاية في التعقيد»[٥] ؛ فكانت فلسفته لذلك «تعبيراً وتبشيراً بأنه يعكس مخاوف القوى الاجتماعية وعجزها عن مواصلة الاندفاع الثوري نحو تطلعاتها»[٦] .

رحل الفارابي ـ وكان كثير الأسفار[٧] ـ من بغداد إلى مدينة حران ـ موئل الصابئة والهللينستية وتعمق في دراسة المنطق على يحيى بن حيلان ـ بعد أن درس أسسه في بغداد على يد متى بن يونس ـ ثم عاد إلى بغداد فانكب على دراسة فلسفة أرسطو . ثم هجرها إلى دمشق ، ومنها إلى مصر ، وأخيراً لجأ إلى حلب حيث عاش سني عمره الأخيرة مكرمًا مبجلا في بلاط الحمدانيين الشيعة الإثني عشرية وكرس فلسفته للدفاع عن التشيع السياسي ضد الخلافة العباسية السنية[٨] .

---

(١) إبراهيم مدكور : مجلة كلية الآداب – جامعة القاهرة ، مجلد ١٩ ، ص ٧٣ ، القاهرة ١٩٥٧ .

(٢) علي سامي النشار : نظرية جديدة في المنحنى الشخصي لحياة الفارابي وفكره ، مجلة دراسات فلسفية وأدبية عدد (١) ، ص ٧١ ، الرباط ١٩٧٦ .

(٣) محمد عزيز الإحبابي : **من تاريخ الفارابي الى تاريخيته** ، نفس المجله ، ص ١٠٣ .

(٤) محمد عابد الجابري : **نحن والتراث** ، ص ٨٦ .

(٥) عبد المجيد الغنوشي : **الأسس التشكونية والوضعية لفلسفة الفارابي السياسية** ، مجلة دراسات فلسفية وأدبية سابقة الذكر ، ص ٨٧ .

(٦) محمد عابد الجابري : **نحن والتراث** ، ص ٤٤ .

(٧) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٥٤ . وذلك يعكس في نظرنا طبيعة اشتغاله بالعمل !! ياسي السري .

(٨) المصدر نفسه ، ص ١٥٦ .

بديهي أن تنعكس آثار هذا التسفار «في طلب العلم» بشتى صنوفه على عقلية الفارابي الموسوعية . بديهي أيضاً أن يستثمر هذه العقلية لخدمة مشروعة الفلسفي المعبر عن طموحات طبقته الإجتماعية وهويته المذهبية . وحسبنا أنه ألف في صنوف شتى من المعرفة ؛ إذ كتب «مختصر القوانين» لأفلاطون ، وفي الأخلاق كتب تعليقًا على كتاب «الأخلاق النيقوماخية» لأرسطو . وصنف في الطبيعيات شروحًا لطبيعيات أرسطو ، وأخرى في الآثار العلوية والسماء والعالم ، كما كتب مقالاً عن حركة الفلك[١] . هذا بالإضافة إلى كتب «الجمع بين الحكيمين ، وآراء أهل المدينة الفاضلة وغيرها كالموسيقى وتصنيف العلوم ، فضلا عن نتاجه الضخم في الفلسفة والسياسة ، والرياضيات[٢] والطب والأدب[٣] . . . الخ .

ولاشك أن إجادته عدة لغات كالتركية والفارسية ـ وقيل إنه عرف الإغريقية والسريانية[٤] ـ أتاحت له الإطلاع على مصادر معرفية متنوعة .

وفي اختصار ـ يكشف المنحنى الشخصي لحياة الفارابي عن عدة حقائق هامة ؛ نوجزها فيما يلي :

أولاً : أن نشأته المتواضعة في إقليم ما وراء النهر ـ حيث منطلق تجارة العبور العالمية بين الشرق والغرب ـ بمناخه الفكري الليبرالي الذي أتاح للطبقات الدنيا إمكانية تغيير وضعيتها الاجتماعية عن طريق العلم والمعرفة ، كذا تعاظم النشاط العلمي والفكري واحتدام الجدل بين التيارات المختلفة ، مما هيأ للفارابي ظروفًا مواتية للتعلم والدرس[٥] . كما أن تشيعه وانتماءه الطبقي كانا من وراء توجيهه مشروعه الفلسفي لخدمة النضال السياسي والعدل الاجتماعي . ولعل هذا يفسر لماذا كانت فلسفته «تجمع بين النظر والتطبيق ، بين المعرفة والأخلاق»[٦] .

ثانيًا : أن حصاد هذه الثقافة الموسوعية النظرية والعملية ترجم إلى مشروع «فكري ـ سياسي طموح»[٧] ينطوي على أبعاد إنسانية . ولاغرو ، فقد كانت معارفه الموسوعية أشبه ما

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٥٧ .
(٢) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٩٦ ، ١٩٧ .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٣١ .
(٤) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .
(٥) محمد عزيز الأحبابي : المرجع السابق - ص ١١١ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٢٠ ، ١٢١ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ١٢١ .

تكون «بأنترو بولوجيا ثقافية» في سائر مجالات المعرفة الطبيعية والإجتماعية في علاقتها مع الإنسان[١] .

ثالثًا : أن رحلته في طلب العلم وتقلبه بين مراكز ثقافية شتى ومتنوعة في بغداد ودمشق وحران ومصر وحلب لم تستهدف غاية معرفية وحسب ؛ بل تضمنت وعبرت عن نشاط سياسي «ثوري» في خدمة الدعوة الشيعية التي كرس لها الفارابي مشروعه الفلسفي . ولعل هذا يفسر لماذا لم يتكسب من دراسته الطب ويحقق مكاسب خاصة ؛ بل آثر الإسهام في مشروع سياسي فكري ؛ يعكس شواغله وهمومه العامة .

رابعًا : أن انفتاحه على معارف متنوعه مثالية ومادية دينية وعقلانية وصوفية دون انحياز لأي منها حكم على مشروعه معرفيًا « بالاستقلالية » . لقد حمل هذا المشروع بصمات الدين والفلسفة الهللينية المادية والمثالية والأفلاطونية المحدثة ؛ بما يعني قناعة الفارابي بجدوى كل منها في جانب معرفي ما . لقد أفاد منها جميعا في صياغة مشروع معرفي «وحدوي» تحقيقا لغاية سياسية «وحدوية» أيضًا .

خامسًا : أن إلحاحه على دراسة المنطق وتعمقه فيه ـ حتى صار أشهر مناطقة عصره ـ يشي بوقوفه على الآلية المعرفية العقلانية التي سيوظفها لحلحلة التناقضات بين الاتجاهات الفكرية والفلسفية ؛ جريًا وراء هدفه الأسمى في صياغة فلسفة تجمع ولا تفرق .

سادسًا : أن تلك الرؤية الفارابية المنفتحة والعملية لا تعني كونه فيلسوفًا «توفيقيًا» . إذ كان الفارابي على وعي تام بالاختلافات بين الفلاسفة ، كذا بين الفلسفة والدين ؛ لكنه كان على وعي أيضًا بوجود قاسم مشترك من الحقيقة بينها جميعًا وهو ما ألح عليه وأفاد منه في صياغة منظومته الفلسفية .

سابعًا : أن الغاية السياسية لمشروعه الفلسفي فتت ـ إلى حد ما ـ في جانبه المعرفي ؛ فلم يحفل كثيرًا بصياغة لغة فلسفية قاطعة ـ وربما كان لنزعته الأدبية أثر في ذلك ـ الأمر الذي جعل الدارسين يختلفون في فهم وتأويل هذه الفلسفة . يضاف إلى ذلك تأثير ضغوط العصر ومحاذيره ـ المنظورة وغير المنظورة ـ بالنسبة لفلسفة كرست لخدمة دعوة سياسية سرية . لذلك وجب على من «يقرأ» هذه الفلسفة أن يضع في اعتباره أن نصوصها ملغومة «بالرمز» و«التقية» و«المسكوت عنه» و«اللامفكر فيه» . تلك الملاحظات بالغة الأهمية في الكشف عن

---

(٢) المصدر نفسه ، ص ١١٠ .

«مفتاح» قراءة وفهم «الفارابية» لنصل إلى تقويم صائب لها .

ومن الإنصاف أن ننوه بأن بعض الدارسين فطنوا إلى بعضها وغاب عنهم جلها . وقبل الاسترشاد بها في تقديم منظومة الفارابي الفلسفية ؛ من المفيد أن نعرض لآراء هؤلاء الدارسين .

يرى أحد الدارسين القائلين «بمثالية» فلسفة الفارابي أن غايتها تكمن في «توحيد المجتمع الإسلامي وتجاوز ظروفه الصعبة في مرحلة حرجة ؛ فكانت لذلك توفيقًا بين فلسفات مختلفة ومذاهب كلامية وأرسطو وأفلاطون ونظريات الشيعة»[1] . وعلى ذلك تعد فلسفة الفارابي في نظره مسخا مشوها نتيجة نزعتها التوفيقية[2] .

وربما كان رأي باحث آخر أقرب إلى الحقيقة حين قال : «إن موضوع الفلسفة عند الفارابي هو موضوعات جميع العلوم ، أو هو كل المشاكل الكونية ، وغايتها هي الحق . ولما كان الحق لا يتعدد فقد لزم أن تكون البحوث متجهة نحوه وحده ؛ لا خلاف بينها في ذلك . وبالتالي فقد وجب أن تتلاقى جميع الآراء عند نقطة واحدة تتفق عندها الوحدة الفلسفية التامة . وهذا هو الذي جعل الفارابي يدلل على أن ما بين أفلاطون وأرسطو من خلاف ليس إلا ظاهراً ، وأنهما متفقان في جميع الفكر الأساسية»[3] .

وعندنا أن الرأي الأول أصاب في الكشف عن غاية فلسفة الفارابي ، وأن الثاني صدق في تبديد مظنة التوفيق التي اتهمت بها هذه الفلسفة .

ثمة رأي «مثالي» ثالث فحواه أن الفارابي «لم يكن فيلسوفًا طبيعيًا ولا ماديًا بل هو من أصحاب المنطق الذين يتميزون عن الفلاسفة الطبيعيين ممن انقادوا لأرسطو الذي وصلت إليهم فلسفته عبر الأفلاطونية المحدثة»[4] ، «فكان الفارابي ينتمي إلى مدرسة مرو التي كانت تعنى بالإلهيات على خلاف مدرسة حران والبصرة التي اتجهت إلى الفلسفة الطبيعية»[5] . ويشاركه مترجم كتابه الرأي في أن «الفارابي فيلسوف مثالي لأنه قال بأن العالم مخلوق ، وأن الله هو المدبر لجميع شؤونه»[6] .

---

(١) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٠١ .
(٢) أندريه ميكيل : الإسلام وحضارته ، ص ٢١٥ ، بيروت ١٩٨١ .
(٣) محمد غلاب : المرجع السابق . ص ٢١٠ .
(٤) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٩٢ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٩٧ .
(٦) محمد عبد الهادي أبو ريده في تعليقة علي آراء دي بور ، نفس المرجع ، ص ٢٣٤ ، ٢٣٥ .

وعندنا أن الرأي السابق أصاب في نفي مادية فلسفة الفارابي ؛ لكنه لم يصب في تصنيفه كفيلسوف مثالي أيضًا . لقد أخطأ في ربط الفارابي وفلسفته باتجاه مثالي في الفلسفة اليونانية ، كذا في إطلاق حكم عام على فلسفة الفارابي برمتها من خلال تبيان رأيه في قضية بعينها ؛ وهو منزلق وقع فيه دارس آخر أرجع فلسفة الفارابي إلى «الهرمسية»[1] . لكنه تراجع في بحث آخر ؛ فقال إن الفارابي «جعل العرفان والهرمسية في خدمة الدين بعد أن رشده بالحكمة وجعل الشريعة متمشية مع تطورات العصر»[2] . وهو حكم خطأه الباحث نفسه حين قال «بأن الفارابي أول الدين بما يخدم قوى التقدم التي تبني الفارابي طموحاتها»[3] .

خلاصة القول أن الدارسين الذين قالوا بمثالية فلسفة الفارابي اختلفوا في تبيان مرجعية مثاليته ، وإن اتفقوا في ربط هذه الفلسفة بمؤثرات أجنبية ، وتجاهلوا معطيات الواقع التاريخي للمجتمع الإسلامي .

ثمة تيار آخر يرى في الفارابي فيلسوفًا «ماديًا» . ذهب أحد الدارسين إلى أن مادية الفارابي تكمن في منهجه «الذي يستقرىء الجزئيات ، ثم يستنتج منها القاعدة . وقد طبق ذلك بالإفادة من مصادر شتى ، من الفلسفة اليونانية وخاصة أفلاطون وأرسطو والديانة الإسلامية»[4] .

ونحن نوافق على تعددية مرجعية الفارابي ، وعلى أن المنهج المادي يستقريء الجزئيات ثم يستنتج منها القاعدة . لكن من العسف أن يردَّ هذا المنهج إلى أفلاطون والديانة الإسلامية ! ! ونؤكد كذلك أن الفارابي طبقه أحيانًا في دراسة العالم المادي ليس إلا ؛ على خلاف الرازي الذي يمثل فلسفة الطبيعيين واتهم لذلك بالزندقة[5] .

ومن الدارسين أصحاب التفسير المادي لفلسفة الفارابي من قال بأن هذه الفلسفة «عبرت عن التطور المادي للإنتاج البضائعي وللتجارة العالمية الشاملة . لذلك أفاد الفارابي من دور العلوم الطبيعية في الحياة الاجتماعية الإنتاجية والثقافية العامة في خلق فكر جديد يمثل آفاق هذه الفترة» . ويرى أن «مادية الفارابي لم يفصح عنها وإن كان نسقه يعبر عنها»[6] ولذلك

---

(١) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٢٤٨ .

(٢) محمد عابد الجابري : **مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي** ، ص ٥٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٦ .

(٤) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ٢ ص ١٣٠ ، ١٣١ .

(٥) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٩٢ - ١٩٥ .

(٦) طيب تيزيني : **مشروع رؤية** . . ص ٢٨٥ .

كان «أول مفكر إسلامي إستطاع لأول مرة تقديم التصور المادي»[1] . والغريب أن الباحث نفسه ذكر في كتاب آخر «أن الفارابي ميتافيزيقي لا جدلي بحيث لم يفرق بين أفلاطون وآرسطو»[2] .

بينما يرى باحث آخر أن مادية الفارابي تتجسد في «انعتاقه تمامًا من اللاهوت ، ومن التأثر بالأفلاطونية المحدثة»[3] كذا في إلحاحه على أن «الوجود هو الأصل في منهجيته وليس الماهية»[4] .

مما سبق يتضح وقوع أصحاب الاتجاه المادي في تفسير فلسفة الفارابي ، في منزلق التناقض في الأحكام واعتساف تعميمها استنادًا إلى تصورات ظنية أو من خلال اعتساف تأويل بعض النصوص والانطلاق منها إلى أحكام عامة . وهي ذات المنزلقات التي تردى إليها أصحاب الاتجاه المثالي ؛ كما أوضحنا سلفًا . وقبل تبيان رؤيتنا وتقويمنا لفلسفة الفارابي ، من المفيد تفسير أسباب الخلاف بين الدارسين السابقين ؛ مثاليين وماديين .

لم تكن هذه الأسباب معرفية قحة ، كأخطاء الترجمة ، ونسبة بعض كتب أفلوطين إلى أرسطو ؛ بقدر القراءات الخاطئة للنصوص الفارابية بمعزل عن تسلسلها التاريخي من ناحية ، وعدم فهم تاريخ عصر الفارابي كله من ناحية أخرى . كذا الإلحاح على المعطيات المعرفية الصرفة لفكر الفارابي بمعزل عن غائيتها وملابسات صياغتها ؛ وهو ما سبق تبيانه سلفًا .

فلنحاول عرض فلسفة الفارابي في ضوء الملاحظات السوسيو ـ تاريخية التي نبهنا إليها .

بخصوص نظرية المعرفة عند الفارابي ؛ نرى أنه أفاد من سائر الفلسفات بتناقضاتها ما بين حسية وحدسية ، مثالية ومادية ، علمانية ودينية لخدمة مشروعه الفكري ؛ وذلك عن طريق منهج يعول على العقل والبرهان . ولعل هذا يفسر لماذا تعمق في دراسة المنطق ؛ حتى صار أعظم مناطقة عصره . لقد وظفه لترشيد التفكير العقلاني بعد «غلواء المعتزلة في تجريده إلى حد تحقيق هوة بين الله والإنسان» على حد قول باحث نابه[5] . كذا ليمهد بالعقل

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٨٦ .
(٢) طيب تيزيني : من التراث الى الثورة ، ص ٤٨ .
(٣) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٨٩ ، ٤٩٠ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٤٩٣ .
(٥) أنظر : محمد عابد الجابرى : مشروع قراءة . . . ص ٥٠ .

استيعاب مجتمعه أهداف مشروعه في «النظام والوحدة والعدالة» . وهو أمر جد هام بالنسبة لمفكر إديولوجي[1] . بل حاول الفارابي بالمنطق تجميع كافة الفرقاء المتناحرين في ساحة الفكر الإسلامي لمناصرة مشروعه الوحدوي . وحتى الفقهاء السنة ؛ حاول إغراءهم بالمنطق حين استشهد بآيات من القرآن الكريم ذات صبغة منطقية حملية وشرطية[2] .

لم يكن المنطق عند الفارابي مجرد تحليل للتفكير الصحيح بل يشمل أيضًا مباحث في نظرية المعرفة[3] . وهو همزة وصل بين سائر المعارف على اختلافها إلهية كانت أم طبيعية أم رياضية أم سياسية[4] .

إن مفهوم الفلسفة عند الفارابي هو «العلم بالموجودات بما هي موجودة» ؛ فهي العلم الوحيد الجامع الذي يقدم صورة شاملة للكون ، وهي أولى العلوم لكونها تثبت الموجودات ببراهين منطقية[5] . لذلك كانت الفلسفة ـ في نظره ـ قادرة على استيعاب مشروعه الوحدوي . ولما كان المنطق هو حجر زاويتها فقد ألح عليه الفارابي إلحاحًا خاصًا . ولا غرو ؛ فهو عنده قانون التعبير بلغة العقل الإنساني[6] مهما تعددت صيغ التفكير وتنوعت . وهنا تكمن أهميته بالنسبة لخطاب فلسفي «يستهدف إعادة الوحدة إلى الفكر والمجتمع معًا»[7] . وفي هذا الصدد يقول الفارابي : «إن صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ، وتحق الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات»[8] . لقد كان الخطاب المنطقي عند الفارابي موظفًا أولا لصياغة مشروع فلسفي يتقبله الأعوان والخصوم في آن . يقول الفارابي إن المنطق هو وسيلة «ما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا ، وما نلتمس تصحيحه عند غيرنا ، وما يلتمس غيرنا تصحيحه عندنا»[9] . ويشي هذا النص الهام ؛ فضلا عن الهدف المعرفي التوحيدي ؛ بهدف سياسي توحيدي بالمثل . لذلك لا نبالغ إذ نحكم بأن «العقل» هو محور نظرية المعرفة عند الفارابي .

---

(١) عبد المجيد الغنوشى : المرجع السابق ، ص ٩٤ .

(٢) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢١٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢١٠ .

(٥) الفارابى : **تحصيل السعادة** ، ص ٣٦ ، حيدر أباد ١٣٤٥ هـ .

(٦) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢١٦ .

(٧) محمد عابد الجابرى : **تكوين العقل العربى** ، ص ٢٤١ .

(٨) الفارابي : **إحصاء العلوم** ، ص ٦٧ ، القاهرة ١٩٦٨ .

(٩) المصدر نفسه ، ص ٦٩ .

ولما كانت المعرفة عنده تشمل كل الموجودات ؛ كان من البديهي أن يربط بين الطبيعة وما وراء الطبيعة معًا ليؤكد على وحدة الكون وترابط أجزائه وجمال بنائه[1] . أما والأمر كذلك فلا مندوحة عن الإلحاح على «العقل» كأساس للمعرفةباعتباره حجر الزاوية في استيعاب كل جوانب الوجود . ولعل هذا يفسر تحامل الفارابي على الفلاسفة الطبيعيين لأنهم قصروا مفهوم الوجود على العالم المادي وحسب[2] . كما يفسر بالمثل تحفظ الطبيعيين ـ كالرازي ـ على فلسفة الفارابي والنظر إليها بعين الاستخفاف . كما يفسر أيضًا حرص الفارابي وطموحه ـ عن طريق العقل ـ نحو تقديم فلسفة متكاملة تتناول كل الموجودات بهدف الوصول إلى علتها الأولى[3] . ويفسر أخيرًا عدم اقتصاره على مرجعية واحدة من الفلسفات المتاحة ؛ بل نهل منها جميعًا من أجل اليقين ؛ حتى لو اختلف مع أرسطو إمام العقلانيين[4] .

وهنا لا مجال لتصنيف فلسفة الفارابي إلى مادية أو مثالية ، كما ذهب الدارسون السابقون . إذ نهل الفارابي من أرسطو وأفلاطون ووفق بينهما ، كذا من الأفلاطونية المحدثة وعقيدة الإسلام . على أنه لم يقلد أو يحاكي أيًا منها ؛ بل قدم ـ في هديها ـ صيغة مستقلة مختلفة عنها جميعًا . صحيح أنه أفاد كثيرًا من عقلانية أرسطو وماديته[5] وأوله ـ وغيره ـ «تأويلا فرضه عليه الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي»[6] ؛ إلا أنه لم يكن في ذلك «توفيقيًا» بين فلسفات متعددة ؛ بقدر ما استثمرها جميعًا في تقديم نسق فلسفي إسلامي في سياق تاريخي[7] . وقد عبر هذا النسق الفريد عن قناعته بوحدة المذاهب الفلسفية[8] ، واعتقاده بأن الحق واحد استهدفته الحكمة والشريعة معًا[9] . من هنا يسقط زعم بعض الدارسين الذين حكموا على فلسفة الفارابي بأنها «دينية أكثر منها علمية»[10] .

وهذا يقودنا إلى تأكيد اعتماد الفارابي شتى صنوف المعرفة العقلية والحسية والحدسية

(١) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٤٦ .
(٢) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٠٣ .
(٣) نفس المرجع والصفحة .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٠٢ .
(٥) طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٢٩٩ .
(٦) محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ٨٢ .
(٧) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٩٠ .
(٨) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢١١ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٢١٢ .
(١٠) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٠٠ .

والدينية ؛ موظفًا منهج كل منها في المجال المناسب الذي تفرضه طبيعة موضوع البحث . وحكم العقل والمنطق في كل الأحيان لتحديد ما يراه خطأ أو صوابا في تلك المعارف . وهنا نخالف بعض الدارسين الذين قالوا بمنهجية فارابية واحدة ؛ خصوصًا من زعموا ترجيحه للعرفان الصوفي[1] أو الهرمسية التهويمية[2] . فالواقع أنه لم يعتمد العرفان إلا في مقولاته عن عالم الربوبية مقيدًا إياه بسلطان العقل ؛ كما سنوضح فيما بعد .

اعتمد الفارابي المعارف الدينية باعتباره مؤمنًا[3] من ناحية ، ولفطنته لأهمية الدين في كسب التيار المحافظ إلى مشروعه ، وإن لم يعتمد المنهج الأصولي النصي . كما أفاد من معارف الطبيعيات باعتباره ممارسًا لها وإن تناولها من منظور فلسفي ، وأخضع سائر المعارف التي وظفها في نسقه لسلطان العقل ؛ على أساس أن العقل الإنساني قادر بالتجريد على استنباط الكلي من الجزئي ؛ دون أن ينفي وجود الكلي لذاته باعتباره متقدمًا على وجود الجزئيات[4] . وعنده أن العقل البشري «يكفي نفسه بنفسه ولا يحتاج إلى أصل من خارج ليقيس عليه ما يستجد من أمور وأصول»[5] . لذلك فالمعرفه العقلية قادرة على استكناه العلل والأسباب والوصول إلى اليقين الذي لا يتحقق - في نظره - إلا «بوحدة الحقيقة الفلسفية»[6] .

ولقد وفق الفارابي في تطبيق هذا المنهج على فلسفته ؛ سواء في الميتافيزيقا أو في السياسة والاجتماع والأخلاق .

فيما يتعلق بمتيافيزيقا الفارابي ؛ لن نتوسع في عرضها إلا بالقدر الذي يوضح اتصالها بالبعد السوسيو - سياسي . وقد تمحورت رؤية الفارابي بصددها حول نظرية «الفيض» التي انحدرت إليه من أرسطو عبر الأفلاطونية المحدثة بعد إكسابها أبعادًا جديدة[7] . فقد جعل الله «الموجود الأول» يتصدر منظومة الفيض على نحو كلي شامل[8] . وهو عنده مستوعب عقليًا

---

(١) يرى البعض أن الفارابي كان يعتقد أن الحق لا ينكشف إلا لمن نزع لباس المادة وألقى بالمصدر نفسه في نور الشهود . أنظر : محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٣٥ .

(٢) يرى باحث آخر أن الهرمسية هي لباب فلسفة الفارابي ، لكنه عدل عن هذا الرأي ؛ فقال « لم ينكر الفارابي العرفان ؛ لكن لم يعتبره مصدر اللمعرفه بل نتيجة لها » . أنظر : محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٤٨ .

(٣) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٨٩ .

(٤) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

(٥) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٤٥ .

(٦) الفارابي : الجمع بين رأي الحكيمين ، ص ٨٠ ، بيروت ١٩٨٠ .

(٧) طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٢٨٥ .

(٨) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٨ ، القاهرة ١٩٤٨ .

ومبرهن منطقيًا ؛ فهو الواحد الأحد كما وكيفًا ، وهو في أحاديته ووحدته عين ذاته[1] ، لا يطرأ عليه عدم لأنه العقل والعاقل والمعقول[2] . وهو مجرد من أية صورة لأن الصورة لا تكون إلا في مادة[3] . وهو واجب الوجود وعلة أولى لا يحمل أية مواصفات سوى كونه «الأول»[4] . ولأنه كذلك فالواجب أن تكون المعرفة به أكمل معرفة[5] .

من الموجود الأول «تفيض» الموجودات الأخرى[6] التي يصدر بعضها عن بعض[7] . وأول هذه الموجودات هو «العقل الأول» وآخرها هو العالم المادي .

والعقل الأول هو الذي يحرك الفلك الأكبر[8] ، وبعده تأتي عقول الأفلاك الثمان تباعًا يصدر بعضها عن بعض ، والعقول التسعة مجتمعة تمثل مرتبة الوجود الثانية . وفي المرتبة الثالثة يوجد «العقل الفعال» في الإنسان وهو الذي يصل العالم العلوي بالمادي . وتأتي «النفس» في المرحلة الرابعة . وكل من العقل والنفس لا يظل على حال الوحدة الخالصة ؛ بل يتكثر بتكثر أفراد الإنسان[9] . وفي المرتبة الخامسة توجد «الصورة» ، وتأتي «المادة» في المرتبة السادسة ؛ وبها تنتهي سلسلة الموجودات التي ليست ذواتها أجسامًا[10] .

وعنده أن المراتب الثلاث الأولى : الله وعقول الأفلاك والعقل الفعال ليست أجسامًا . أما المراتب الثلاث الأخيرة ؛ وهي النفس والصوره والمادة ؛ فهي تلامس الأجسام وإن لم تكن ذواتها أجسامًا[11] .

أما الأجسام ؛ فمنشؤها القوة المتخيلة في العقل ؛ وهي أجناس ستة مقابلة لمراتب الموجودات العقلية وهي : الأجسام السماوية ، الحيوان الناطق ، الحيوان غير الناطق ، أجسام النبات ، المعادن والإسطقسات الأربعة ؛ وهي الماء والهواء والتراب والنار .

تأسيسًا على ذلك ؛ يرى الفارابي أن عملية الخلق من الله تأتي على صورة «فيض» من

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٩٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٠ .
(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٠٨ .
(٤) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضله ، ص ٢٤ .
(٥) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .
(٦) الفارابي : المرجع السابق ، ص ١٩ .
(٧) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .
(٨) الفارابي : المرجع السابق ، ص ١٩ .
(٩) الفارابي : السياسات المدنيه ، ص ٣ ، حيدر أباد ١٣٤٤ هـ .
(١٠) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢١٠ .
(١١) الفارابي : المرجع السابق ، ص ٢ .

العقول حدث من الأزل ؛ فإذا تعقل الأول مبدعه صدر عنه عقل الفلك الثاني ، ومن تعقل الثاني لنفسه يلزم عنه وجود الفلك الثالث . وهكذا يستمر فيض العقول بعضها عن بعض فيضًا حتميًا حتى تصل إلى الفلك الأدنى وهو فلك القمر .

والأفلاك باجتماعها تؤلف سلسلة متصلة ؛ لأن الوجود واحد ، وإيجاد العالم وحفظه شيء واحد[1] . فالعالم العلوي في ترتيبه قائم على نظام طبيعي محكم . والعالم السفلي الذي يقع دون فلك القمر متوقف توقفًا كليًا على عالم الأفلاك السماوية . غير أن تأثير العالم العلوي في السفلي إنما يتناوله في جملته من حيث ما يجب أن يكون فيه من نظام . أما تأثر الجزئيات بعد ذلك فيقوم على فعل طبيعي لبعضها في البعض الآخر وفقًا لقوانين نعرفها من التجربة[2] . العالم السفلي إذن هو عالم الطبائع الأربعة وما ينشأ عنها من موجودات متغيرة . غير أن تلك الموجودات مع كثرتها تؤلف من أدناها إلى أعلاها ـ وهو الإنسان ـ مجموعة واحدة[3] .

أما النفس الإنسانية ؛ فأجزاؤها ليست متساوية في الرتبة ؛ فبعضها أرقى من بعض ، وأفضلها علي الإطلاق هي القوة الناطقة وهي صورة لكل الصور التي دونها[4] . والنفس ترتقي من المحسوس إلى المعقول بواسطة القوة المتخيلة[5] . والقوة النفسية لها نزوع أو إرادة ، والإرادة «هي نزوع إلى ما أدرك وعما أدرك إما بالحس أو التخيل وإما بالقوة الناطقة»[6] .

والقوة الناطقة تميز بين القبح والحسن وتحوز الصناعات والعلوم وتحدث نزوعًا إراديًا نحو ما تعقله[7] .

والنفس كمال الجسم ، أما كمال النفس فهو العقل[8] . والأشياء المادية إذا صارت معقوله صار لها في العقل نوع أعلى من الوجود[9] . غير أن حصول المعرفة الحسية ليس فعلا للإنسان ؛ بل للعقل الفعال الذي هو أعلى من العقل الإنساني ؛ وهو عقل القمر . وفي هدي

(١) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢١٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١٣ .
(٣) الفارابي : **آراء أهل المدنية الفاضله** ، ص ٢٢ .
(٤) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢١٥ .
(٥) الفارابي : المرجع السابق ، ص ٣٤ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٦ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٧ .
(٨) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢١٦ .
(٩) الفارابي : المرجع السابق ، ص ٤٤ .

العقل الفعال يستطيع العقل الإنساني إدراك الصور الكلية للأجسام[1] ؛ وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية وتتحول إلى معرفة عقلية .

والتجربة الحسية لا تقبل إلا الصور المنتزعة من عالم المادة ، ولكن توجد صور أو معان كلية أسمى من الأشياء المادية وسابقة عليها وذلك في العقول الخالصة التي للأفلاك . والإنسان يتلقى المعرفة من هذه العقول[2] . وغاية العقل الإنساني وسعادته هي أن يتحد بعقل الفلك ؛ وهذا الاتحاد يقربه من الله[3] .

وعلى ذلك فإن المعرفة عند الفارابي ذات شعب ثلاث : هي ما يصل إلى الإنسان عن طريق الحس ، وما يصل عن طريق الفكر الخالص المجرد من الحواس ، وما يصل عن طريق الحدس[4] . بمعنى «إقرار الفارابي بمعرفة تأتي من أدنى إلى أعلى وأخرى من أعلى إلى أدنى» .

تلك باختصار هي نظرية الفارابي في الميتافيزيقا . فلنحاول تحليلها في ضوء عرض ونقد تحليلات الدارسين السابقين ومعطيات الواقع السوسيو ـ ثقافي . اختلف الدارسون في تقويم فلسفة الميتافيزيقا عند الفارابي ؛ فهناك من حاول إثبات مثاليتها ، وهناك من نعتها بالمادية . ويمثل محمد غلاب ودي بور الاتجاه الأول ؛ بينما يتبنى طيب تيزيني وحسين مروه الاتجاه الثاني . فلنحاول عرض ونقد آراء أصحاب كل اتجاه وإثبات ما نراه صوابًا .

تتلخص آراء محمد غلاب فيما يلي :

أولاً : أن الفارابي تأثر بنظرية الفيض الأرسطية عبر أفلوطين ، لكنه ألبسها مسوحًا إسلاميًا مبسطًا جعلها أقرب إلى الفهم[5] .

ونحن لا نشاحح في ذلك ؛ لكن نضيف أنه خالف أرسطو والأفلاطونية المحدثة في الكثير من الآراء تحت تأثير منهجه العقلاني الصارم من جهة ، ومعطيات الواقع التاريخي العربي الإسلامي من جهة أخرى . هذا فضلا عن عقلنته بعض المعتقدات الإيمانية مفيداً في ذلك من علم الكلام المعتزلي الذي يعتمد «التأويل» .

ثانيًا : أن العنصر الأسمى في النفس عند الفارابي روحاني محض هبط من العالم الأدنى

---

(١) الفارابي : السياسات المدنية ، ص ٧ .
(٢) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٤٥ .
(٣) الفارابي : السياسات المدنية ، ص ٣ .
(٤) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٣٢ .
(٥) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٢٠ .

إلى الأجسام البشرية[1] .

لا نعتقد بصحة هذا الحكم ؛ لأن الفارابي قصر المنهج الروحاني في الحدس على العالم الثاني ، أما عالم ما تحت القمر فقد أفاد من الطبيعيات إفادة جُلَّى تجعله أقرب إلى «المادية» عندما قال بأن البدن يوجد قبل النفس ، وعندما قيد سلطان العقل الفعال لحساب العقل الإنساني ، وعندما أبرز إرادة هذا العقل وتجليها في الفعل . فالعقل الفعال في نظره ليس فعالاً دائمًا لأن المادة تقيد فعله . بل قيد الفارابي وحد من سلطة الموجود الأول وأبرز فعالية مستقلة نسبيًا للعالم الثاني وأخرى أكثر استقلالاً بالنسبة للعالم الثالث . هذا فضلا عن إعطائه وجوداً مستقلا لكل عالم ؛ وهي نقلة هامة في التفكير المادي أشاد بها بعض الدارسين[2] .

أما عن أحكام دي بور ؛ فتتمثل فيما يلي :

أولاً : أن الفارابي تأثر بمؤثرات نصرانية في تقسيمه الثلاثي للعالم[3] .

وهو حكم جائر ؛ والصواب تأثره بنظرية الفيض الأرسطية عبر أفلوطين ، كذا إفادته من علم الفلك الذي ازدهر في عصر الفارابي[4] ، فضلا عن الرؤية الإسلامية التي تقول بعالم الملك (الله سبحانه وتعالى) وعالم الملائكة ، ثم عالم الإنسان .

أما عن آراء أصحاب الاتجاه المادي ؛ فقد تمثلت في أحكام طيب تيزيني وحسين مروة .

بالنسبة لأحكام طيب تيزيني نوجزها فيما يلي :

أولاً : تأثر الفارابي بنظرية «الفيض» بعد إكسابها طابعًا ماديًا هرطقيًا غير مفصح عنه[5] .

ونحن نرى أن الفارابي كان مؤمنًا متدينًا ومتنسكا في بعض الأحيان . وحصاد رؤيته للفيض مستمد من مؤثرات إسلامية عن «الخلق» . كذا من العرفان «الحراني» بعد إكسابه طابعًا إسلاميًا .

ثانيًا : الحكم بأن الفارابي قال بقدم المادة وأزليتها[6] .

وهو حكم خاطىء لأن «الصدور» عند الفارابي يأتي على مراحل متتالية بعد أن يعي كل

---

(١) نفس المرجع والصفحة .
(٢) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٠٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١١ .
(٤) الفارابي : آراء أهل المدنية الفاضله ، ص ٣٧ .
(٥) طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٢٨٥ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٩٢ ، ٢٩٣ .

عقل نفسه فيفيض على العقل الذي يليه . وهذا يعني تسلسل الفيض زمنيًا ؛ بما يفيد تأخر وجود المادة في زمن تالٍ للمراحل السابقة أي عدم أزليتها .

ثالثًا : أن اعتراف الفارابي بالملكات الإرادية للإنسان تجعل منه فيلسوفًا ماديًا قحًا[1] .

وهو حكم مبالغ فيه لأن هذه الملكات الإرادية عند الفارابي ليست متحققة تمامًا ؛ بل يمارس عليها «العقل الفعال» نفوذًا ما يقيد من حرية هذه الإرادة .

رابعًا : أن نظرية الفيض عند الفارابي عملية توالد ذاتي مستمر وتاريخي تمتزج فيه التاريخية بالهرطقة المادية[2] .

نحن نقر بصحة التوالد المستمر في عالم عقول الأفلاك وعالم ما دون القمر ؛ لكن ذلك لا ينسحب على عالم «الموجود لذاته» الذي عبرت فيه الرؤية الفارابية تعبيرًا واضحًا عن التأثير الإسلامي .

خامسًا : مخالفة الفارابي للرؤية الدينية حين قال باجتماع العوالم الثلاثة[3] .

ونحن نرى أن رؤية الفارابي تلك تعبر عن تفاضل بين العوالم الثلاثة من الأعلى إلى الأدنى ، هذا فضلا عن كون العالمين الثاني والثالث لازمين منطقيًا عن وجود «الموجود الأول» ؛ «فالأول هو الذي أوجد العالم ومتى وجد الأول الوجود الذي هو له ؛ لزم أن يوجد عنه سائر الموجودات» ؛ حسب نص الفارابي الذي أخطأ الباحث في فهمه وتأويله .

أما عن آراء حسين مروة ؛ فنوجزها فيما يلي :

أولاً : أن الفارابي يعول في فلسفته على الوجود بدلا من الماهية كمحورلنظريته في المعرفة ؛ بما يجعل منه فيلسوفًا ماديًا صرفًا[4] .

ينطبق ذلك ـ إلى حد كبير ـ على رؤية الفارابي بالنسبة لعالم ما تحت القمر . وذلك حين كرس إثبات الوجود المادي لمعرفة ماهية «واجب الوجود» .

ثانيًا : أن قول الفارابي «بوحدة الحقيقة الفلسفية تمثل رفضًا للحقيقة الدينية»[5] .

لم يطرح الفارابي المسألة على مستوى نفي الحقيقة الفلسفية للحقيقة الدينية ؛ بقدر ما

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٩٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٩٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٩٩ .
(٤) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٩٣ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٤٩٤ .

عول على إثبات وحدة الحقيقة سواء عند الفيلسوف أو عند النبي ؛ فلا تعارض عنده بين الدين والفلسفة ؛ لأن غايتهما واحدة تتمثل في الوصول إلى «اليقين» .

ثالثًا : الحكم بأن الفارابي قال «بأزلية العالم»(١) .

وهو حكم سبق وفندناه . ونضيف أن وصفه الله سبحانه وتعالى «بالأول» يعني منطقيًا أن وجود ما بعده - الثاني والثالث . . إلخ - لا يشاركه أولويته أي أزليته بل يأتي في «وقت» لاحق . وقد حسم الفارابي المسألة بقوله «إن الله أبدع العالم من لا شيء»(٢) ، وحكم على قول أرسطو بأزلية العالم بأنه «ظن قبيح ومستنكر»(٣) .

رابعـًا : الحكم بأن الفارابي كان فيلسوفًا ماديًا حين نفى المفهوم الديني للوحي(٤) .

معلوم أن الفارابي لم ينف الوحي وإنما حاول برهنته عقليًا ومنطقيًا وأطلق عليه «العقل الفعال» الذي يقابل «جبريل» في التصور الديني .

خامسًا : الحكم بأن الفارابي جعل المعرفة العقلية عند الفيلسوف أسمى من المعرفة الدينية عند النبي(٥) .

وهو قول سبقت مناقشته ، ونحيل إلى نصوص الفارابي في هذا الصدد(٦) لنتأكد من اعتراف الفارابي بالمعرفتين الحكمية والدينية . بل يخيل إلينا أنه جعل الثانية غاية الأولى ؛ حيث يقول : «إن المعرفة الإنسانية تكون في أكمل مراتبها عندما تكون متحدة مع العقل الفعال»(٧) .

سادسًا : القول بأن الفارابي يعد فيلسوفًا ماديًا ؛ لأنه قصر علم الله على معرفة ذاته فقط ؛ فكان لذلك ماديًا هرطقيًا(٨) . لقد أخطأ الباحث في فهم قول الفارابي «وأفضل العلم هو العلم الدائم الذي لا يمكن أن يزول وهو علم الله بذاته»(٩) . ولايشي هذا القول بأدنى دلالة على أن علم الله بذاته ينفي أي علم خارج ذاته . بل يفهم منه المفاضله بين

---

(١) نفس المرجع والصفحة .
(٢) الفارابي : الجمع بين رأي الحكيمين ، ص ١٠١ ، ليدن ١٨٩٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٠ .
(٤) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ص ٤٩٥ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٤٩٦ .
(٦) راجع : الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضله ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ١٠٤ .
(٨) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٠٠ .
(٩) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضله ، ص ٣١ .

علم الله وعلم الأفلاك وعلم الإنسان .

سابعًا : يرى الباحث أن الفارابي تجاوز الشرع حين أنكر مسئولية الله وإرادته بالنسبة للوجود . وأنه بذلك قد توصل إلى قانون طبيعي تطوري قائم في داخل الظواهر نفسها ؛ عندما جعل كل عقل من العقول العشرة التي فاضت عن «واجب الوجود» مدبرًا للجزء الذي يخصه من أجزاء النظام الكوني[1] .

ونرى أن الفارابي بهذا الرأي اتخذ موقفًا وسطًا بين الرؤية الدينية وبين العلم الوضعي دون أن يحسم القضية لصالح العلم الطبيعي كما ذهب الباحث ؛ لا لشيء إلا لأن العقول المتدرجة في نظر الفارابي تحمل جوهر «واجب الوجود» . وتلك خطوة هامة تحمد للفارابي في الإفادة من الطبيعيات دون إخلال بالمعتقد الديني .

ثامنًا : يرى الباحث أن الفارابي برأيه السابق تجاوز الطبيعيات في عصره وتوصل إلى قانون نفي النفي»[2] .

وهو ـ عندنا ـ زعم مبالغ فيه ؛ لأن فلسفة الفارابي عمومًا نتاج معطيات عصره . وحتى الرازي الذي تجاوز الفارابي في ماديته عندما قال بأصالة الوجود المادي ؛ لم يقدر له تجاوز العلم الطبيعي في عصره .

خلاصة القول ـ أن الاتجاهات المثالية والمادية في دراسة فلسفة الفارابي ، وإن كشفت عن بعض مكنونات هذه الفلسفة ؛ إلا أنها جميعًا وقعت في مزالق التأويل الإيديولوجي الذي يَفُتُّ في مصداقية المعرفة .

لم يكن الفارابي مثاليًا قحًا ، ولا ماديًا صرفًا ؛ بل تنطوي آراؤه على نزعات مثالية وأخرى مادية . فتقسيمه الوجود إلى ثلاثة عوالم ، جعله يختار لكل منها منهجه المناسب فتوصل بذلك إلى حقائق هامة تتسق والمعطيات السوسيو ـ ثقافية في عصره . ويحمد له بطبيعة الحال إيجاد وشائج وصلات بين المعارف والمناهج المختلفة تتسق ورؤيته الكونية العامة . وما كان بوسعه التوصل إلى هذا الإتساق إلا بتوظيف العقل والبرهان . ما يعنينا أكثر ، هو أن نظرية الفارابي في الميتا فيزيقا ذات دلالات اجتماعية وأبعاد سياسية تبز الجانب المعرفي فيها . وهنا يصدق حكم باحث نابه بأن «الميتافيزيقا الفارابية ليست معرفة مستقلة ، بل هي مدخل ضروري للسياسة ؛ بما يفيد انفتاح سياسة الفارابي على المجتمع بكل

---

(١) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٥٠١ ، ٥٠٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٠١ ، ٥٠٤ .

معطياته»[1] .

على أن المعرفة في ميتافيزيقا الفارابي لم تكن قاصرة ولا توفيقية ؛ بل تعد نقلة هامة على صعيد الفكر الفلسفي بالقياس لمعطيات العصر . كانت في جوهرها معرفة إيجابية متفائلة وأخلاقية . وهنا تسقط دعاوي من حاول وصمها من القدامى والمحدثين[2] .

وهذا يقودنا إلى التوقف مليًا عند فلسفة الفارابي السياسية والاجتماعية والأخلاقية التي لا تنفصل ألبتة عن نظريته في المعرفة والميتافيزيقا .

جند الفارابي مصادر شتى أيضًا لخدمة فلسفته السياسية ـ الاجتماعية ، وتوصل إلى صيغة جديدة تميزه عن سائر الفلاسفة السابقين الذين قدموا صياغات فلسفية «لمدن فاضلة» . فقد أفاد من الشريعة الإسلامية بعد ترشيدها وجعلها مسايرة لمشروعه السياسي الطموح[3] . يخيل إلى أن هذا الترشيد يكمن في اعتماد التصور الشيعي للفكر السياسي ، كذا فكر جماعة إخوان الصفا[4] .

يفهم ذلك من نص للفارابي يقول فيه «الملة الفاضلة ـ ويقصد هنا المذهب الشيعي ـ شبيهة بالفلسفة . . . فالعملية في الملة هي التي كلياتها في الفلسفة العملية»[5] ولا يخلو مصطلحه «الفلسفة العملية» من دلالة على تكريس فلسفته لخدمة السياسة .

بل من أجل ذلك ؛ إعتمد مصادر أخرى ؛ خصوصًا آراء أفلاطون في السياسة التي بسطها في كتاب «القوانين» ، و«كتاب السياسة» لأرسطو بعد أن أضفي على آرائهما ما يتسق وتعاليم الإسلام[6] ؛ حسب معتقده المذهبي الشيعي ؛ كما تحفظ أحد الدارسين[7] . أفاد كذلك من «إشراقية» الأفلاطونية المحدثة دون أن يحاكيها[8] . ويرى بعض الدارسين انطواء الفلسفة السياسية الفارابية على بعض النزعات المادية السوفسطائية . . . ويبدو أنه اطلع على بعض كتاباتهم الفلسفية[9] . ونؤكد أن المصدر الأساسي لهذه الفلسفة يكمن في معطيات

---

(١) سليم دولة : المرجع السابق ، ص ٥٤ .

(٢) ندد ابن طفيل بفلسفة الفارابي فوصفها بالتشاؤم والغموض والتوفيق والعجز . يقول بصدد ذلك : «إن فلسفة الفارابي كثيرة الشكوك . . . وهي هذيان وخرافات عجائز» . أنظر : ابن طفيل : حي بن يقظان ، ص ١١٢ ، ١١٣ ، بيروت ١٩٨٦ .

(٣) محمد عابد الجابري : مشروع قراءة . . ص ٥٢ - ٥٤ .

(٤) علي سامي النشار : نظرية جديدة في المنحنى الشخصي . . ص ٧١ .

(٥) الفارابي . كتاب الله ، تحقيق محسن مهدي ، ص ٤٦ ، ٤٧ ، بيروت ؟ ؟

(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٣١ .

(٧) محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ١٠١ .

(٨) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٣٤ .

(٩) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٢٣ .

الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي للمجتمع الإسلامي الذي حاول الفارابي إصلاحه .

من أجل ذلك أفاد الفارابي من هذه المصادر جميعًا وكرسها لخدمة مشروعه . وهنا حق لأحد الدارسين القول بأنه «ربط بين المنطق والأنطولوجيا وبين الطبيعة وما وراء الطبيعة ليؤكد على وحدة الكون وترابط أجزائه . والحكمة بهذا المعنى جديرة بأن تحقق وحدة الفكر ، وهو أمر يساعد على وحدة المجتمع ؛ وعليها شيد المدنية الفاضلة»[1] .

لقد أكسب الفارابي تلك الآراء الفلسفية النظرية بعدًا عمليًا واقعيًا جنده لتحقيق «قيم العدل والحرية والإخاء»[2] .

لكن هذا البعد العملي الواقعي كان أساسًا ـ من ناحية أخرى ـ لفلسفة نظرية ؛ صاغها الفارابي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» ؛ التي نعتها هو نفسه «بالفلسفة العملية» ؛ كما أشرنا سلفًا .

عبرت تلك الفلسفة عن طموحات المجتمع الإسلامي في تحقيق وحدة سياسية بعد أن عانى من التشرذم والفرقه بعد ضعف الخلافة العباسية ، حيث ظهرت كيانات إقليمية وإثنية ومذهبية مستقلة تدخل في إطار ما يسمى باسم «إمارات الإستيلاء» ؛ تصدي المشروع الفارابي لرفضها وإعادة وحدة دار الإسلام . لذلك لم يتبنّ المشروع السياسي الفارابي طموحات طبقة العامة فقط ، كما ذهب بعض الدارسين[3] ، أو الطبقة البورجوازية ، كما ذهب البعض الآخر[4] ؛ بل تبنى طموحاتهما معًا ؛ خصوصًا بعد إخفاق ثورات العوام ، وتخلي بعض شرائح البورجوازية عن دورها التاريخي بانضمامها إلى الأرستقراطية التيوقراطية وحكومات الإقطاع العسكري[5] . ومعلوم أن البورجوازية التي عبر التشيع عنها مذهبيًا ، استهدفت إقامة دولة عادلة تضم العام الإسلامي بأسره ؛ وقادت حركات العوام لتحقيق هذه الغاية .

أما عن منهج الفارابي في فلسفته السياسية ؛ فهو نفس منهجه في فلسفته العامة . ولا غرو ؛ فقد مزج الميتافيزيقا بالسياسة في منظومة واحدة ؛ بإلحاحه على التناظر بين تركيب

(١) محمد عابد الجابري :تكوين العقل العربي ، ص ٢٤٦ .
(٢) طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٢٨٣ .
(٣) أنظر : طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٢٨٣ .
(٤) أنظر : محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ١٠٣ ، ١٠٤ .
(٥) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جـ٢ ، ص ١٠٤ وما بعدها .

عالم العقول المفارقة من جهة وعالم الإنسان كنفس وبدن من جهة ثانية ، وعالم الاجتماع المدني من جهة ثالثة ؛ وذلك لخدمة قضية واحدة وأساسية هي إبراز دور «الرئيس» في قمة الهرم في العوالم الثلاثة ؛ العقل بالنسبة للعالم الإلهي ، والقلب بالنسبة للجسد ، والعقل المستفاد بالنسبة لقوى النفس ، والرئيس بالنسبة للمدينة الفاضلة[(١)] .

لذلك حق لأحد الدارسين الحكم بأن «الفلسفة الاجتماعية والإديولوجيا الفارابية مستمدتان من فلسفته العامة»[(٢)] . مصداق ذلك قول الفارابي «بضرورة تحقق إرادة الناس كأعضاء في مجتمع ؛ فالمجتمع هو الذي يرقي ملكات الناس»[(٣)] . فملكات الإنسان في المجتمع تحددها «الملكات الإرادية التي تحصل لها»[(٤)] . تأكيده على أن الإرادات مكتسبة ؛ يفيد خلافه مع أرسطو ويزكي قولنا بأهمية معطيات الواقع الاجتماعي وأثرها في فلسفة الفارابي السياسية .

لم يعكس الفارابي في فلسفته تلك هذه المعطيات انعكاسًا آليًا ؛ بما يفيد مهادنة الواقع الاجتماعي ؛ بل تصدى لتغييره . وهنا أخطأ بعض الدارسين في تصورهم عن العلاقة بين الفكر والواقع ؛ في أن الفكر انعكاس للواقع كالصورة في المرآة . بل من الممكن أن يخاصم الفيلسوف هذا الواقع في محاولة تجاوزه ؛ خصوصًا إذا استهدفت فلسفته التنوير والإصلاح ؛ كما هو شأن الفارابي .

لقد ذهب أحد الدارسين - من خلال الفهم الخاطىء للعلاقة بين الفكر والواقع - إلى أن الفارابي جند «مدينته» لخدمة «الرئيس» كرأس للمدينة الفاضلة ، واعتبر فلسفته لذلك تكريس للسلطة التيوقراطية[(٥)] .

ومعلوم أن هذه السلطة تمثلت في الخلافة العباسية ؛ التي تصدى مشروع الفارابي لتقويضها وإحلال خلافة علوية شيعية محلها . يندرج في ذات الإطار حكم الباحث نفسه بأن الفارابي حاول تكريس «الأمر الواقع» حين «جعل القرية خادمة للمدنية»[(٦)] . لكن الفهم الصحيح لمقولة الفارابي هذه تبرهن كذلك على دينامية فلسفته السياسية ؛ إذا ما علمنا أن جل شرائح البورجوازية والعوام - التي مثلت قوى التغيير - عاشت في المدن . لذلك نرى أن

(١) محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ٩٤ ، ٩٥ .
(٢) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٠٤ .
(٣) الفارابي : آراء . . ص ٩٨ .
(٤) نفس المصدر والصفحه .
(٥) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٠٦ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٥٠٧ .

مدينة الفارابي صاغها الواقع السوسيو ـ سياسي في المجتمع الإسلامي كما عاشه الفارابي وتصدى لإصلاحه . ويظهر البعد الطبقي بوضوح في تبنيه طموح الطبقة الوسطي وهموم طبقة العامة باعتباره شيعي المذهب .

فإعطاء «رئيس المدنية» مكانة «الرأس» في هرمه التراتبي ـ فضلا عن انسجامه مع فلسفته العامة ـ يشي بفكره السياسي الشيعي . فالرئيس عنده ـ لذلك ـ «هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها» ، وهو أمر يتسق مع مفهوم «الإمامة» عند الشيعة القائلين «بالنص والتعيين» وعصمة الأئمة . لكن الفارابي مع ذلك دعا إلى ترشيد هذا المفهوم حين اشترط أن يكون الرئيس فيلسوفًا حكيمًا ؛ جريًا على مذهب أفلاطون .

بالمثل نرى اتساقًا بين فلسفة الفارابي العامة وفلسفته السياسية ، كذا بين آرائه التنويرية والإصلاحية ذات الطابع الليبرالي ؛ عندما قرر أن «الأجزاء التي تقترب في الرئاسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الإرادية»[1] ؛ وهو قول ينم عن تبنيه الفكر الليبرالي الهيوماني الذي يعلي من قدر الإنسان ، ويدعو إلى مبدأ «الاختيار» بدلا من «التعيين» . يشي هذا القول أيضًا بقناعة ـ غير منظورة ـ في تقدير سلطة الرئيس ؛ وهي مشروطة عنده بإقرار العدل في مدينته . «فهو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة . . فهذا أول شرائط الرئيس»[2] .

أخطأ بعض الدارسين ـ كذلك ـ حين رأوا أن «السعادة» عند الفارابي مفهوم روحي[3] . وعندنا أنها تعني الترشيد لأعمال الخير والفضائل العملية التي تتحقق نتيجة الفضائل الخلقية[4] . يقول الفارابي[5] : «السعادة لا تتحقق إلا بفعل اختيار» ؛ «وينبغي ألا تطلب لذاتها ؛ لأنها الخير المطلق»[6] . وهي قيم ـ في نظرنا ـ مستمدة من تعاليم الإسلام التي انتهكت في عصر الفارابي والتي تصدى لإحيائها ، وليست «أقرب إلى حياة المسلمين وعقائدهم في عصره» كما ذهب بعض الدارسين[7] . ولا يعني ذلك تغليب الفارابي «الروح» على «المادة» ؛ فليس ثمة تعارض ـ في المفهوم الإسلامي للأخلاق ـ بين السعادة

---

(٢) الفارابي : آراء . . ص ١٠٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٤ .
(٤) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ١٧٢ .
(٥) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥١١ .
(٦) تحصيل السعاده ، ص ٢٠ ، حيدر أباد ١٣٤٩ هـ .
(٧) الفارابي : آراء . . ص ٤٦ .
(١) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ٢١٩ .

الروحية والمادية[1] .

ومن أهم سمات الفكر السياسي الفارابي أيضًا ؛ القول بوحدة الأمة تحت راية إمام «حكيم» من آل البيت ؛ وتحامله على الكيانات الإقطاعية العسكرية المتغلبة بحد السيف ؛ أو تلك التي قامت على أساس الإقليمية والإثنية[2] . فحكامها في نظره «ملوك يكون كل واحد منهم إنما يدبر المدينة التي هو مسلط عليها ليحصل هواه وميله»[3] . لكنه برر وجود كيانات شيعية ـ كدولة القرامطة وإمارة الحمدانيين ـ حين أقر «جواز أكثر من رئيس واحد»[4] . وهنا تظهر «واقعية» فلسفته السياسية ؛ من ناحية وأخذه برأي الشيعة في إمكانية قيام كيانات شيعية متعددة تكون نواة لدولة علوية كبرى تضم العالم الإسلامي بأسره .

ومع ذلك لم تخل فلسفة الفارابي السياسية من نقائص وسلبيات ؛ وهي في نظرنا لا تعزي إلى قصور معرفي بقدر ما أملته عليه الضرورة «العملية» و«الواقعية» . وهو أمر طبيعي إذا ما أدركنا أن فكره السياسي المعبر عنقوى المعارضة كان «فكر أزمة» ؛ إذ عانت المعارضة البورجوازية آنذاك من تسلط «العسكرتاريا» التركية الإقطاعية ؛ وهو تفسير يتسق وحكمنا الثابت عن «هزال» دور البورجوازية في التاريخ الإسلامي . لذلك أخطأ بعض الدارسين «اللاتاريخيين» حين زعموا أن مدينة الفارابي الفاضلة «كانت بعيدة عن الحياة الواقعية»[5] ، أو أنها «نظرًا لاعتمادها على الميتافيزيقا كان من الصعب تحقيقها»[6] . وهو قول ينم عن قصور متواتر يفصح عن عجز في استبار غاية الفلسفة «الفارابية» من ناحية ، وفقر في المعرفة التاريخية من ناحية أخرى . كان فكر الفارابي ـ كما ذكرنا ـ «فكر أزمة» ؛ أزمة واقع تركت بصماتها على الفكر . وهو ما تصدى المشروع الفارابي لتجاوزها سياسيًا ومعرفيًا .

ليس أدل على ذلك من تبني بعض الحركات الثورية صيغة «مدينة» الفارابي وتمكنت من إحراز بعض النجاحات ؛ لكنها كانت محدودة قصيرة العمر أجهزت عليها القوى السنية الإقطاعية العسكرية . مثال ذلك تجربة القرامطة في جنوب العراق والبحرين . كذا تجربة جماعات «المريدين» بالأندلس ـ وكانوا من الشيعة والمتصوفة والمعتزلة ـ وتعد محاولة

---

(٢) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥١٢ . قال تعالي : « وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله اليك ، ولا تبغ الفساد في الأرض ؛ إن الله لا يحب المفسدين » .

(٣) الفارابي : آراء . . ص ١٢٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١١١ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٥٥ .

(٦) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٢١ .

(١) أنظر : طيب تيزيني : من التراث الى الثورة ، ص ٤٨ .

تاريخية لتطبيق أنموذج «مدينة» الفارابي[1] . هذا بالإضافة إلى التجربة الفاطمية والتجربة الموحدية في المغرب ؛ فقد اقتبستا الكثير من «آراء أهل المدينة الفاضلة» عند الفارابي .

خلاصة القول أن استيعاب المعطيات السوسيو - تاريخية في عصر الفارابي ضرورة لازمة لفهم وتقويم فلسفته . وفي هذا الصدد ؛ نشاحح في مصداقية التقويمات المعروفة عند الدارسين السابقين دون استثناء ، وإن وقفوا جميعًا على بعض الحقائق التي لا تخلو من وجاهة ؛ كان علينا اعتمادها دون حرج .

لم تكن هذه الفلسفة نتاج تأثيرات أجنبية ؛ كما ذهبت بعض الدراسات ذات الطابع المثالي . كما لم يكن الفارابي فيلسوفًا ماديًا . كانت فلسفتة صيغة جديدة نهلت من سائر المصادر المتاحة ؛ دون أن تعمد إلى «التوفيق» في حلحلة تناقضاتها . بل هي فلسفة عقلية متسقة مع معطيات الواقع التاريخي بسائر جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والروحية والفكرية . ولا يعني ذلك الحكم بأنها استهدفت تكريس هذا الواقع ؛ بل عمدت إلى تجاوزه وتقديم إديولوجيا فكرية ذات غايات نبيلة من أجل تحقيق هذا التجاوز .

وعلى الصعيد المعرفي كانت محاولة متقدمة ؛ إذا ما قيست بالفلسفات السابقة عليها أو المعاصرة لها . لكن جوانب القصور فيها لا تعزي لأسباب إبتسميولوجية صرفة ، بقدر ما ترجع إلى تعقيد واقع المجتمع الإسلامي في عصر الفارابي . ولا غرو ، فقد أثرت فلسفته في سائر أنساق فلاسفة الإسلام الذين عاصروه أو خلفوه ؛ كابن سينا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد بصورة أو بأخرى . بل يرى بعض الدارسين أنها أخذت طريقها إلى الفلاسفة الأوروبية في العصر الحديث ؛ فتأثر بها نيتشه وهوبز ولوك وروسو[2] .

كانت فلسفة الفارابي - في التحليل الأخير - حصاد معطيات سوسيو - سياسية[3] .

جـ - فلسفة ابن سينا

لم يحدث خلاف بين الباحثين فى تقويم منظومة فيلسوف كما جرى بالنسبة لفلسفة ابن سينا ؛ وإن أجمعوا على أنها فلسفة ملغزة ومعقدة .

---

(١) علي سامي النشار : المرجع السابق ، ص ٧٢ .

(٢) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٢٩ وما بعدها .

(٣) عن مزيد من المعلومات في هذا الصدد ؛ راجع : محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص ٢٣٤ وما بعدها .

فثمة فريق يرى في ابن سينا فيلسوفًا مثاليًا ، واعتبره آخرون فيلسوفًا ماديًا ، وفريق ثالث قال بجمعه بن المثالية والمادية .

فالمثاليون ذهبوا إلى أن ابن سينا «فيلسوف إشراقي من متنسكي الفلاسفة»[1] ؛ إذ «امتزجت فلسفته بالتصوف والتقشف والحياة الروحية»[2] . وأرجع بعضهم هذه الإشراقية التصوفية إلى «تعاليم الهرمسية»[3] «بكامل تصوفها وعلومها السرية السحرية»[4] .

أما من قالوا بالتفسير المادي فقد اختلفوا حول الأسباب ؛ إذ أرجعها بعضهم «إلى تحرك فلسفة ابن سينا بشكل عام على أرض أرسطية»[5] ، فضلا عن معطيات عصره «التي حققت تطورًا اقتصاديًا واجتماعيًا وعقليًا عاصفًا استطاع إيقاظ الاهتمام بالمادة اهتمامًا علميًا دنيويا»[6] .

بينما عزا باحث آخر مادية الفلسفة السينوية «إلى تأثير الواقع الاجتماعي فضلا عن التطور الداخلي للفلسفة نفسها في عصر ابن سينا . . . فقد كان لاحقًا للكندي والفارابي وأحدث تعديلات هامة في الفلسفة الأثينية والإسكندرانية معًا استنادًا إلى ثورة العلوم الطبيعية التي حدثت في عصره»[7] .

وثمة تفسير ثالث يجمع بين التفسيرين المثالي والمادي ويرى أن ابن سينا ـ من زاوية معرفية صرفة ـ جمع بين جميع المذاهب من علم اليونان ومزجها بالحكمة الشرقية والإسلام . يقول صاحب هذا الرأي « وقع الدارسون في خطأ كبير هو اعتبارهم ابن سينا قرر المذهب الأرسطي الخالص ؛ بينما تتجلى في تأليف جميع المذاهب»[8] . ويرد الجانب المادي في فلسفة ابن سينا إلى «اعتماده التجربه التي اكتسبها من دراسة الطب»[9] .

ومن جانبنا نرجىء التعليق على هذه الآراء إلى ما بعد دراسة فلسفة ابن سينا في إطار سوسيو ـ تاريخي . وما يعنينا أن الخلاف في تقويم ابن سينا وفلسفته ينصب في إشكاليتين ؛

(١) أنظر : محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٥٠ .
(٢) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٢ ، ص ١٤١ .
(٣) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٦٦ .
(٥) أنظر : طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٣٠٣ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣١٥ .
(٧) أنظر : حسين مروه : النزعات الماديه . جـ ٢ ، ص ٥٤١ ، ٥٤٢ .
(٨) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٤٨ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٢٥١ .

الأولى تتعلق بمرجعية هذه الفلسفة ، والثانية هي ضبابية الواقع التاريخي عند الدارسين القائلين بماديتها .

بخصوص الإشكالية الأولى ؛ نجد خلافات جوهرية حول مصادر فلسفة ابن سينا . فالبعض عول على الإسلام كمصدر هام والفرق الإسلامية كالمعتزلة والشيعة وفلاسفة الإسلام السابقين على ابن سينا كالكندي والفارابي ؛ بل والمفكرين المسلمين المعاصرين له كالبيروني ومسكويه وغيرهم .

وأرجع البعض ما بدا من تناقضات في فلسفة ابن سينا إلى الإسلام نفسه الذي يعد ـ في نظره ـ «مثل الفلسفة يهتم بالوصول إلى الجوهر إن لم يكن إلى إشكال المطلق . . وعكس على فلسفة ابن سينا بعض معطياته ومناخ تناقضاته»[1] !! .

ومن الدارسين من ذهب إلى أن ابن سينا نهل «من الأفكار الإسماعيلية الهرطقية . . كذا من أفلوطين وأفلاطون والكندي والفارابي . . لكن التأثر الأعظم كان بفلسفة أرسطو»[2] . وقصر البعض الآخر هذا التأثر على «فلسفة أرسطو والأفلاطونية المحدثة والإسلام»[3] . «وإذا كان ابن سينا قد تأثر بأرسطو ، فقد خالفه ـ في نظره ـ في مسائل كثيرة لا تتفق مع تعاليم الإسلام » . . بينما ذكر آخرون أن فلسفة ابن سينا «أعظم اختيار لفكر أرسطو والأفلاطونية المحدثة»[4] .

ومن الدارسين من ألح على تأثير «الهرمسية» ، كما ذكرنا من قبل . وحكم البعض على تصوف ابن سينا بأنه «إشراق معقلن» مصدره أفلاطون وأفلوطين[5] .

ووسع دارسون آخرون دائرة التأثر لتضم «جميع المذاهب فضلا عن علم اليونان والحكمة الشرقية»[6] .

وعندنا أن ابن سينا نهل من كل المرجعيات السابقة بعد استيعابها ووظفها لإبداع نسق خاص به لا يمت إلى أي منها بصلة نقل أو تقليد ؛ كما سنوضح في موضعه .

أما عن إشكالية تأثير الواقع التاريخي ؛ فهي إشكالية جد هامة ؛ إذ ثبت أن معظم

---

(١) أنظر : آندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١٥ ، ٢١٦ .
(٢) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٣٠٣ .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٣٩ .
(٤) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٧٧ ،
(٥) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٦٠ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ .
(٦) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٤٨ ، ٢٥٠ .

الدارسين السابقين ـ على اختلاف اتجاهاتهم ـ برغم إلحاحهم على أهميته ؛ جمعهم «فقر معرفي مدقع» حتى بمعالمه الأساسية ؛ الأمر الذي أوقعهم في أحكام جزافيه ترتب عليها ـ وهو الأخطر ـ شطط في تفسير وتقويم فلسفة ابن سينا .

لقد اكتفى البعض بالحكم بأن «ابن سينا كان معبرًا عن روح عصره»[1] دون أدنى إشارة إلى هذا العصر . كما جازف آخرون فقالوا «عاش ابن سينا فترة انحطاط الدولة العباسية»[2] ، ومع ذلك «كان عصر استقرار سياسي وازدهار علمي»[3] . وحكم البعض على هذا الازدهار بأنه «كان محدودًا»[4] . وأخذ البعض الآخر موقفًا مضادًا ، فعصر ابن سينا ـ في نظرهم ـ عصر اهتراء سياسي وانحطاط حضاري . يقول صاحب هذا الحكم «عاش ابن سينا فترة تحول خطير في مجرى التاريخ الإسلامي في الشرق ؛ فأخذ التفكك يزحف على الدولة الإسلامية وتجزأت إلى كيانات متحاربة متطاحنة»[5] . وفي هذا العصر أيضًا «أخذت الحضارة الإسلامية طريقها سريعًا نحو التراجع والانحطاط ، ومع ذلك كان هناك ازدهار فكري ؛ وتلك مفارقة معروفة للدارسين»[6] !! .

استطردنا في عرض الخلاف بين الدارسين في تقويم فلسفة ابن سينا وأرجعناه إلى الخلاف حول مرجعيتها ، كذا إلى «لا تاريخية» الدراسات التي أنجزت عنها . هذا بالإضافة إلى إهمال دراسة «المنحنى الشخصي» لحياة ابن سينا التي أثرت ـ كما سنوضح ـ في نتاجه المعرفي .

ولسوف نؤجل تقويمنا لهذا النتاج إلى ما بعد دراسته . أما مسألة المرجعية ؛ فنحن نعتمد كل المصادر السابقة التي أشار إليها الدارسون السابقون ؛ باعتبارها جميعًا تعبيرًا عن الواقع الثقافي للمجتمع الإسلامي خلال عصر ابن سينا ، إطلع عليه فيلسوفنا وتمثله ؛ سواء أكان هللينيًا أو شرقيًا أو إسلاميًا ؛ بالإضافة إلى «تجاربه الشخصية» . أفاد من ذلك كله في صياغة نسق فلسفي متجانس رغم تعقيده ، وعقلاني رغم المؤثرات الغنوصية الإشراقية الصوفية .

أما بخصوص إشكالية عصر ابن سينا ؛ فقد سبق لنا دراسته تفصيليًا في جوانبه

---

(١) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٠ .
(٢) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٣١٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣١٥ .
(٤) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٦٢٤ .
(٥) محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ١٢٩ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٣٠ .

السياسية والإقتصادية والاجتماعية في المجلد الأول من الجزء الثاني من المشروع[1] . كما كرسنا المجلد الثاني لدراسة سائر جوانب الحياة الفكرية ؛ من علوم وفنون وآداب .

ونكتفي لذلك في هذا المقام بعرض موجز لمعالم عصر ابن سينا . معلوم أن ابن سينا ولد عام ٣٧٠ هـ وتوفي عام ٤٢٨ هـ ؛ أي عاش في عصر الصحوة البورجوازية الثانية . وهو عصر ساده نمط الإنتاج البورجوازي ؛ مع وجود شاحب للنمط الإقطاعي ؛ على الصعيد الاقتصادي . كما كان ـ لذلك ـ عصر استقرار سياسي بعد ظهور كيانات ثلاثة كبرى هي الدولة البويهية ، والدولة الفاطمية ، والخلافه الأموية بالأندلس . وتحت تأثير النشاط التجاري المتعاظم ساد نوع من التجانس الاجتماعي والازدهار المديني والعمراني والديموغرا في . وعلى الصعيد الفكري ؛ خفت حدة الصراع المذهبي والطائفي وحدث نوع من «المصالحة» المذهبية بعد انتقال معظم الفرق من طور « الستر » إلى طور «الظهور» ؛ فنجحت معظم فرق المعارضة في ترجمة دعواتها السرية إلى تأسيس كيانات سياسية . تأثر الفكر بتلك المعطيات فازدهر ؛ حتى بلغ شأو تألقه وانفتاحه . فكان لذلك تعبيراً عن أوج المد الليبرالي الذي أفرزته الصحوة البورجوازية الثانية . ولسوف نثبت تأثير ذلك كله في الفلسفة السينوية[2] .

أما عن حياة ابن سينا ؛ فقد كانت ـ في نظرنا مفتاحاً آخر لفهم فلسفته ؛ إذ تأثرت بنشأته وتجواله واشتغاله بالسياسة ثم العزوف عنها ، كذا بمذهبه ووضعه الطبقي وثقافته الموسوعية ، واشتغاله بالطب والكيمياء على نحو خاص .

ولد ابن سينا في أفشنه ـ قرب بخارى ـ علم ٣٧٠ هـ ، ونشأ في بيت علم وسياسة . إذ كان أبوه موسراً إسماعيلي المذهب ، إشتغل بالسياسة في خدمة أمراء السامانيين في بلاد ما وراء النهر ؛ باب تجارة العبور العالمية بين الشرق والغرب . كما كانت أسرته فارسية الأصل[3] تأخذ بتقاليد وأنماط الحياة المتحضرة . ومعلوم أن الثقافة الفارسية سادت سائر بلاد المشرق موئل العناصر التركية . كما كانت حجر الزاوية في الحضارة والثقافة الإسلامية بوجه عام .

ومعلوم أن والده الإسماعيلي المذهب كان مناصراً لأمير ساماني اعتنق المذهب الإسماعيلي على خلاف سائر الأمراء الذين كانوا سنة موالين للخلافة العباسية .

ومع ذلك لم يعتنق ابن سينا مذهب والده[4] ؛ بما ينم عن روح التسامح الذي ساد

---

(١) راجع : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جـ ٢ ، مجلد ١ ، ص ١٣٠ - ص ٢٣٥ .

(٢) المصدر نفسه ، جـ ٢ ، مجلد ٢ .

(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥١ .

(٤) أخطأ بعض الدارسين حين قالوا باعتناق ابن سينا المذهب الإسماعيلي ، ورتبوا على ذلك أحكاماً غير صحيحة في فلسفته . انظر : محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٧٣ .

العصر . وقدر له أن ينهل من مختلف الثقافات سواء في مكتبة قصر والده أو من مكتبة الأمراء السامانيين ببخارى . لقد جمع بين العلم الشرعي وبين العلوم العقلية التي ازدهرت آنذاك . ثم رحل إلى بخارى أحد أهم مراكز الحضارة الإسلامية في المشرق . وهناك اتسعت دائرة معارفه العقلية والعملية إلى جانب الشرعية . فقد تعمق في دراسة الطب والفقه في آن ، واهتم اهتمامًا فائقًا بدراسة المنطق ومال إلى فكر الاعتزال وأظهر احترامًا كبيرًا لفلسفة الفارابي وأثنى على منطقه بوجه خاص . ولسوف يكون لذلك أبلغ الأثر في فلسفته التي صيغت خلال عصر يمور بالمد الليبرالي في كافة أرجاء العالم الإسلامي(١) .

وبرغم انتمائه الطبقي الأرستقراطي ، تعاطف مع الأوساط الفقيرة ؛ فكان يعالج الفقراء بالمجان ، كما كان يرتاد الأسواق متأملا أنماط حياة البسطاء . ولسوف ينعكس ذلك على فلسفته التي تنطوي على أبعاد اجتماعية ونزعة إنسانية واضحة . لقد كان ينتمي ـ في نظرنا ـ إلى الثلة الأرستقراطية المستنيرة التي تنسلخ من طبقتها وتتبنى هموم العوام . ولا غرو ، فقد كرس وقتًا لتعليم الفقراء ؛ فقيل بأن أول من تلقى العلم على يديه كان «بقالاً»(٢) . ويبدو أنه تورط في أعمال سياسية مخالفة للسلطة ؛ فأودع السجن . كما حمل على البورجوازية الاحتكارية لممارستها الربا والجشع ، وعول على ترشيدها وتنويرها . لذلك لم يخطئ أحد الباحثين حين قال بأن فلسفة ابن سينا «عبرت عنأديولوجية مختلف الفئات الاجتماعية المعارضة للسيطرة الإقطاعية»(٣) . ومع تحفظنا على «سيطرة الإقطاع» ؛ فإننا نوافق ذلك الرأي فيما يتعلق بإديولوجية ابن سينا السياسية ، كذا شمول هذه الإديولوجيا سائر الطبقات الاجتماعية التقدمية .

ويبدو أن الإمارة السامانية السنية التي والت الخلافة العباسية نقمت عليه مواقفه الاجتماعية السياسية تلك ؛ فلاذ ببلاط البويهيين الشيعة(٤) مؤثرًا إياه على البلاط الغزنوي السني المتعصب رافضًا دعوة السلطان محمود الغزنوي ، ومفيداً من تجربة معاصره البيروني الذي اضطهد في غزنة .

لقد كان البلاط البويهي مؤئلا للفكر الليبرالي يشجع أهل العلم على اختلاف مذاهبهم . وهذا يفسر ما لاقاه ابن سينا من ترحاب وحفاوه عند بني بويه . ولا غرو ، فقد

---

(١) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٥٢ ، ٥٥٣ .
(٢) محمد يوسف موسى : الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا ، ص ١٧ ، القاهره ١٩٥٢ .
(٣) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٦٠ .
(٤) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٣٧ .

تقلد منصب الوزارة ، ثم آثر التفرغ للفلسفة والطب ؛ حيث أنجز معظم مؤلفاته إبان تلك الفترة .

ونعلم أن حياة ابن سينا ـ آنذاك ـ كانت موزعة بين المتعة الحسية والكتابة . فكان يعاقر الخمر ويخالط النساء ـ في إسراف ـ طيلة النهار ، ثم يعكف على البحث والدرس ليلاً[1] . حياة كهذه تسفر لا مناص عن وله روحي نتيجة الانغماس في الشهوة والعلم . إذ في إطارها تتكامل المتعة الحسية والذهنية والروحية في آن . ولسوف يكون لذلك تأثيره في كتابات ابن سينا التي لم يستطع الباحثون فك طلسمات جانبها الروحي . لذلك أخطأوا في الحكم على تصوفه ؛ بل على شخصيته ؛ فاتهم بأنه مكتئب متشائم . والعكس ـ في نظرنا ـ هو الصواب ، أي أنه كان دنيوي النزعة مقبلاً على الحياة ؛ مثريالها بعطائه الفكري «الهيوماني» .

لقد أخطأ أحد الدارسين في فهم «المفتاح النفسي الاجتماعي» لفلسفة ابن سينا انطلاقًا من عجز عن سبرغور تكوينه النفسي وأثره في علاقته بمجتمعه . فقد قارنه بالفارابي الذي اعتبر فلسفته «تقدمية ناهضة» ، بينما فلسفة ابن سينا «مفرغة من المعرفة»[2] . ويرجع هذا الخطأ ـ في نظرنا ـ إلى عدم الإحاطة بطبيعة عصر كل منهما وأثره في تحديد غائيتهما المعرفية . لقد عاش الفارابي عصر الإقطاعية المرتجعة ـ كما أثبتنا سلفًا ـ فكان مشروعه الفكري مكرسًا لخدمة مشروع سياسي ثوري . ومن هنا جاءت فلسفته حاملة بعدًا سياسيًا ـ اجتماعيًا ثوريًا . بينما عاش ابن سينا ـ الذي حمل نفس هموم الفارابي الإنسانية ـ في عصر مغاير تحقق إبانه الكثير من طموحات الفارابي . لذلك خلت فلسفته من البعد السياسي الثوري الصارخ الذي استبدل بأخر تنويري وترشيدي . وهو اتجاه جمع نخبة «الإنتليجنسيا» المعاصرة لابن سينا كمسكويه والبيروني والشريف الرضي وابن عباد وغيرهم[3] ممن أبدعوا «إبستمولوجيا» لخدمة «إديولوجيا» إصلاحية ومعتدلة .

أما والأمر كذلك ؛ فبديهي أن يكون العطاء المعرفي متسقًا مع الغايات والمرامي . ولعل هذا يفسر انفتاح ابن سينا ـ وصحبته ـ على سائر الآراء والأفكار من سائر المناهل والمظان بعيداً عن التعصب والتمذهب ونفي الآخر . ولا غرو ، فقد تأثر ابن سينا بسابقية ومعاصريه الذين نحوا ذات المنحى . كما انفتح على الموروث بسائر أنواعه وضروبه واتجاهاته وتياراته ؛ شأنه

---

(١) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٠ .
(٢) أنظر : محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ١٢٩ .
(٣) طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٣١٦ .

في ذلك شأن جماعة «إخوان الصفا» التي تعاظم نشاطها المعرفي آنذاك[١] . بل إن تلك التسمية بالغة الدلالة في حد ذاتها في دعم ما نذهب إليه من تبني «الإنتليجنسيا» الإسلامية مشروع التنوير والإصلاح لا الثورة .

ونؤكد أن ابن سينا ـ الذي حذق اليونانية فضلا عن الفارسية ـ اطلع على مصادر الموروث بلغاتها الأصلية[٢] . فقرأ أرسطو وإقليدس وبطلميوس وفورفوريوس وأفلوطين وغيرهم[٣] . كما تأثر بالمصادر الإسلامية القحة ، كالقرآن الكريم خصوصًا بآياته وسوره ذات العلاقة بالأنطولوجيا[٤] . ولكونه فقيها ، أفاده علم «أصول الفقه» إفادة جُلّى في منطقه ذي الطابع المعرفي والعملي[٥] . كما أفاد من علم الكلام الأشعري والمعتزلي على السواء . وإذ مال إلى الاعتزال ؛ فقد وظف نظرية «الكسب» الأشعرية في فلسفته الميتافيزيقية . لذلك لم يخطىء أحد الدارسين حين أقر بتأثر ابن سينا بالمؤثرات السنية[٦] ، واعترف آخر بإفادته من «عقيدة جمهور المسلمين في فلسفته التوحيدية»[٧] ؛ هذا على الرغم من إحراق خلفاء بغداد مؤلفاته باعتبارها هرطقة[٨] .

ومن المصادر الشيعية ؛ أفاد من عقائد الإثني عشرية بصورة محدودة ، ومن الفلسفة الإسماعيلية على نطاق واسع[٩] . هذا فضلا عن التصوف الذي فهمه فهمًا خاصًا وأضفى عليه مسحة عقلية كنتيجة لتجربته الذاتية[١٠] . لذلك لم يكن تصوفه «تصوفًا تهويميًا» كما ذهب أحد الدارسين[١١] ؛ بل كان تصوفًا إيجابيًا ومفلسفًا وشاملاً وإنسانيًا[١٢] ومعبرًا عن «نزعة دنيوية»[١٣] تعانق الحياة .

---

(١) أخطأ البعض حين قصر فكر ابن سينا على التأثر بأفكار هذه الجماعة وحدها . أنظر : محمد عابد الجابري : **نحن والتراث** ، ص ١١٩ . ويرى الباحث أن المؤثرات الأخرى وصلت ابن سينا عن طريق قراءته فلسفة الفارابي ، المصدر نفسه ، ص ١٢٠ .

(٢) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٧٨ .

(٣) ينفي هذا ما ذهب اليه بعض الباحثين من أن ابن سينا عرف أفلوطين عن طريق « البله النصاري من أهل مدينة السلام رغم تبلدهم وترددهم» . أنظر : محمد عابد الجابري : **نحن والتراث** ، ص ١٢١ . ولا غرو ، فقد شرح ابن سينا المصدر نفسه كتاب «الربوبيه» لأفلوطين ، وأبدى عليه ملاحظات جد هامه . أنظر : طيب تيزيني : **مشروع رؤية** ، ص ٣٠٣ .

(٤) أندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

(٥) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٧٨ .

(٦) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٣٠٢ .

(٧) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٦ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٢٧٣ .

(٩) ابن أبي أصيبعه : **عيون الأنباء** ، جـ ٢ ، ص ٣ ، القاهرة ١٩٨٨ .

(١٠) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٦٠ .

(١١) أنظر : محمد عابد الجابري : **نحن والتراث** ، ص ١٣٢ .

(١٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٤١ .

(١٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥١ .

أما التأثير الأهم والأعمق ؛ فقد تمثل في النهضة العلمية التي سادت عصره ؛ حيث جرى تأصيل المنهج العلمي التجريبي الذي كان ابن سينا نفسه أحد مؤسسيه ؛ كما أثبتنا في المجلد السابق من المشروع . لقد عولت فلسفة ابن سينا «على ثورة العلوم الطبيعية التي أفاد منها ابن سينا خصوصًا في صياغة آرائه ذات المنحى المادي»[1] ، وإن فت فيها تعلقه بالميتافيزيقا حيث يقول : «إن العلم الإلهي يبحث عن الموجود المطلق ولواحقه ومباديه ، ومنه تبتديء سائر العلوم»[2] .

تعزى تلك المرجعية المتعددة والمتنوعة إلى المناخ السوسيو - ثقافي خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية . وهي مرجعية شكلت «مخيال» ابن سينا . ومن خلاله صيغت فلسفته التي «احتوت جميع المذاهب»[3] ، والتي أسست على عقلانية فت في مصداقيتها - بعض الشيء - جمعها بين أضداد متنافرة . ومع ذلك جاءت في نسق فلسفي واحد ومستقل ومتكامل[4] .

وإذا رأى البعض في عزوفه عن الكتابة في السياسة والأخلاق مباشرة ما يخل بهذا التكامل والشمول ؛ فإننا نرى - من خلال تصور عام - أن الإديولوجيا لا مناص من وجودها في أية كتابة فلسفية . وبالنسبة للفلسفة السينوية نجدها متغلغلة في ثنايا أطروحاته وإن لم يكرس لها - كالفارابي - مباحث خاصة . ربما يرجع ذلك إلى مرارة تجربته السياسية - حيث سجن مرتين - وربما كان على وعي بأن الإديولوجيا تفسد المعرفة ، فنحاها جانبا وأشار إلى أن السياسة تدخل ضمن مباحث الفقه . لكن المؤكد أنه كان راضيًا - إلى حد كبير - عما جرى إنجازه في عصره الذي يعد - بحق - العصر الذهبي في التاريخ الإسلامي برمته ؛ فكانت السياسة والأخلاق عنده متضمنة في رسالته المتمثلة في الإصلاح والتنوير المعرفي الذي حققت فلسفته منه الكثير .

وهنا لا اعتبار لأحكام بعض الدارسين بأن ابن سينا كان «قلقًا متقلبًا بين قوى وأطراف سياسية متعددة»[5] ، أو أنه «كان ناجحًا في الفلسفة فاشلاً في السياسة»[6] . والصواب - فيما نرى - أن فلسفتة انطوت على أبعاد اجتماعية وأخلاقية وسياسية ذات صفة إنسانية ؛ بله

---

(١) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٤٣ .
(٢) ابن سينا : كتاب النجاه ، ص ١٩٨ ، القاهرة ١٩٣٨ .
(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٠ .
(٤) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٤١ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٦٨٩ .
(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٤١ .

«ديموقراطية» على حد قول بعض الدارسين . هذا فضلا عما احتوته من رؤية «توحدية» تتسق مع الطموح العام في توحيد العالم الإسلامي الذي تنازعته آنذاك ثلاث قوى كبرى في بغداد والقاهرة وقرطبة . طموح هذا شأنه قمين بأن يزكي التوجه المعرفي الوحدوي الذي تبناه ابن سينا ، وعبرت عنه فلسفته أصدق تعبير .

إن مؤلفات ابن سينا المتنوعة والمتعددة تنهض دليلاً على ذلك . ولا غرو ، فمن أهم سماتها تلك الخاصية «التعليمية» ؛ خصوصًا في «كتاب الشفاء» وملخصه «كتاب النجاة» . كما أن اهتمامه بالمنطق لم يخل من دلالة على ضرورة خلق «أرضية مشتركة» عقلانية تتسق مع رسالته التعليمية التوحدية بالمثل تدل عناوين مؤلفاته «الشفاء ـ النجاة ـ الإنصاف ـ الإشارات ـ التنبيهات» على «علامات» سيميولوجية تؤكد ما ذهبنا إليه . كما تعبر رسائله العديدة التي يجيب فيها عن أسئلة تلاميذه[1] عن غائية فلسفته تعبيراً واضحًا .

وأخيرًا ، تنم كتاباته ذات الطابع الرمزي على بعض المحاذير التي حالت دون الإفصاح عن غاية مشروعه ، وهو أمر يتسق مع المعطيات السيوسيو ـ سياسية في عصر لم يحسم فيه الصراع بين البورجوازية والإقطاع حسمًا قاطعًا . فمع سيادة النمط البورجوازي ـ الذي يفسر الجوانب الإيجابية الكثيرة في فلسفته ـ كان هناك تواجد للإقطاعية ؛ يفسر أيضًا جوانب القصور ـ وهي قليلة ـ في هذه الفلسفة .

إن فلسفة ابن سينا ـ في التحليل الأخير ـ صياغة أمينة لمعطيات عصر الصحوة البورجوازية الثانية .

في ضوء ذلك سنحاول قراءة الفلسفة السينوية ؛ فنعرض لمفهوم الفلسفة عند ابن سينا ، ثم لنظريته في المعرفة ، ثم لفلسفته في الميتافيزيقا ، وأخيرًا آراءه عن العالم المادي .

بخصوص مفهوم الفلسفة عند ابن سينا ؛ يعرفها تعريفًا ينم عن غائيته المعرفية التنويرية التي أشرنا إليها . فهي في نظره «صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه ، وما الواجب عليه عمله مما ينبغي أن يكتسب فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل ويصير عالمًا معقولا مضاهيًا للعالم الموجود»[2] .

تكشف هذه السطور المعدودة عن حقائق جد هامة ، بله مفاتيح أولية لفهم الفلسفة السينوية . منها أن المعرفة لا تطلب لذاتها ؛ بل تكرس لخدمة أغراض عملية . تتمثل هذه الأغراض في التربية العقلية والأخلاقية لتكوين نخبة مثقفة واعية تتبنى هذه القيم في

---

(١) محمد عابد الجابري : نحن والتراث ، ص ١٢٦ .

(٢) النص منقول من : محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٣٨ .

السلوك ؛ ولتكون أداة لتطبيق مشروعه التوحدي التنويري . منها أيضًا أهمية المعرفة النظرية في حد ذاتها واشتراط شمولها وتحويلها عن طريق العقل والنظر إلى تصورات معقلنة ؛ سواء ما كان منا حسيًا أو روحيًا . إن تلك المعرفة تتأتى عن طريق الاكتساب سواء بالعقل أو بالتجربة أوالحدس المعقلن ؛ بما يكشف عن اتباع المنهج المناسب لكل جانب منها . منها أيضًا ؛ أن اكتساب الفرد المعرفة بسائر موضوعاتها يفضي إلى اتساق أفعاله وأنماط سلوكه مع طبيعة الوجود ؛ بما يحقق السعادة الدنيوية والأخروية .

تأسيسًا على ذلك يقسم ابن سينا الفلسفة إلى قسمين ، نظري وعملي . يهدف الأول إلى حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات ؛ فغاية النظر هو الحق وغاية العمل هو الخير[1] ، وحصادهما معًا هو الجمال (السعادة) .

والحق والخير والجمال ليست قيما مجردة ؛ بل لها وجود موضوعي في الكون ، وتحصيلها علم بهذا الوجود بما هو موجود[2] . والوجود إما عقلي[3] مفارق وهو موضوع ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) ، وإما مادي محسوس وهو موضوع الطبيعة ، وإما ذهني وهو موضوع المنطق .

يعني هذا أن الفلسفة النظرية تشتمل «الإلهيات» ، بينما العملية تتناول الطبيعيات - ونضيف إليها السياسة والأخلاق - كذلك تشمل المنطق ؛ لأن موضوع المنطق عند ابن سينا منتزع من المادة بطريق التجريد ولا وجود له إلا في الذهن[4] . والإلهيات هي القسم الأعلى من الفلسفة النظرية وتتعلق بالباري سبحانه . أما الطبيعيات فهي ما يتعلق بالمادة . وما بينهما يتمحور موضوعه في الأصول والمبادىء وهو المتعلق بالمنطق والرياضيات التي تعتمد على التجريد الذهني[5] .

وعلى ذلك نرى شمولية موضوع الفلسفة عند ابن سينا ليحتوي الوجود كله ؛ بما يعكس اتساع «مخياله» نتيجة تحصيلة الكثير من المعارف المتاحة في عصره .

أما عن منهج ابن سينا فيتسق مع تصنيفه لموضوعات الفلسفة . وهذا الموضوع متشعب إلى الأقسام التي عددناها من قبل ، لكنه يجمعها ويربط بينها في إطار تصوره عن «وحدة

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٣٨ .

(٢) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٤ .

(٣) ننوه بأن العقلي يشمل أيضًا عند ابن سينا الحدس ، وقد أدمجهما معًا في مفهومه عن «النفس» . وهو تنويه جد هام يترتب على عدم استيعابه الشطط في الأحكام .

(٤) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٢ .

(٥) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٣٩ .

الوجود» . فالطبيعة عنده ممتزجة بما وراء الطبيعة في وجود واحد[1] . لكن لكل عنده منهجه المناسب . فوحدة الوجود تستوعب بالعقل النظري . وما وراء الطبيعة يدرس «بالنفس» التي تشمل عنده العقل والحدس معًا . يقول ابن سينا « النفس اسم مشترك يقع على معنى . . وهي جوهر غير جسم ، هو كمال الجسم محرك له بالاختيار عند مبدأ نطقي أي عقلي بالفعل أو بالقوة»[2] . فالشأن الأول فيها هو التعقل المباشر لأنها وحدها هي التي جعلت الإنسان إنسانًا . وهو أمر يفسر خصوصية تصوف ابن سينا المعقلن كما ذهبنا . لكنه ألح على مصطلح النفس ـ الجامع بين العقل والحدس ـ لأنه يرى أن وجود النفس في الجسد قد يفت في مصداقية المعرفة التي تحصلها . لذلك يرى أنه عن طريق التصوف يمكن أن تعود إلى نقائها الأول . وهذا الدواء ليس قاصرًا على التنسك والإسراف في العبادة ؛ بل أساسه المزيد من المعرفة . عندئذ تصبح النفس قادرة على خلق تصورات عقلية عن طريق هذا التنسك المعرفي . وتلك التصورات العقلية أكبر مما تحمله حدود «الذهن» الذي يقف عند المعرفة المنطقية . فإذا تخلصت النفس من تلك المعوقات التي يقيمها الجسد ؛ تغلغلت في العالم العقلي كله ، وكشفت عن حجبه وذلك بواسطة التطهر العقلي والخلقي معًا[3] .

نخلص من هذا إلى أن المعرفة الحدسية ـ التي اعتبرها بعض الدارسين تهويمية[4] ـ هي عند ابن سينا معرفة عقلية . وفي نظرنا أيضًا أنها معرفة «موحدة» وليست ثنائية عقلية وصوفية كما ذهب البعض الآخر[5] . لذلك حق لباحث ثقة الجزم بأن الحدس السينوي «أبعد ما يكون عن التصوف»[6] . وعندنا أن هذا النوع من الحدس يتأتى نتيجة الإسراف في اللذة الجنسية والتعمق المعرفي ؛ وهو أمر لا يستشعره إلا من مارس تجربة المتعة الحسية والعقلية في آن . وقد ألمح إليه ابن سينا ـ على استحياء ـ حينما تحدث عن اللذة المحسوسة وغير المحسوسة[7] .

كما طرح ابن سينا علاجًا آخر لمعوقات البدن إزاء المعرفة العقلية ؛ ويتمثل في المنطق[8] . والمنطق في نظر ابن سينا ـ أخذًا عن أرسطو ـ أداة لردع الشطط في التفكير ؛ كما

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٤٥ .

(٢) ابن سينا : **النجاه** ، ص ١٥٨ .

(٣) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٦٢ وما بعدها .

(٤) أنظر : محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٢٦٦ .

(٥) أنظر : محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٣٨ .

(٦) دي بور : المرجع السابق ، تعليق لمحمد عبد الهادي أبو ريده ، ص ٢٧٤ .

(٧) ابن سينا : **رسالة أضحوية في أمر المعاد** ، ص ١١٢ ، القاهرة ١٩١٩ .

(٨) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٢ .

هو أيضًا ـ وفي ذلك تجاوز أرسطو ـ أكبر من أن يكون صوريًا ؛ إذ «ينبغي النظر إليه في المادة التي يقع عليها الفكر»[1] . وبذلك أعطى ابن سينا للقياس بعداً جديداً يتمثل في «الحس» . يقول : «الشيء قد يكون له اعتبار بذاته ، وقد يكون له اعتبار بحسب حاله من عارف ولازم»[2] . فالشيء لذلك يعرف بأسباب وجوده بدل مقومات ماهيته «لأن جوهره متعلق بتلك الأسباب»[3] .

أما بالنسبة للعالم المادي ؛ فقوام منهج ابن سينا هو «التجربة» التي هي عنده كفيلة بتصحيح كل أوجه القصور العقلي . ومعلوم أن حصاد التجارب أيضًا يصبح بلا جدوى دون إعمال العقل ، فهو الذي يستخلص النتائج الجزئيه ويحولها إلى تصورات عقلية[4] .

قصارى القول أن ابن سينا طبق قاعدة منهجية هامه فحواها أن كل موضوع يفرض طبيعة المنهج المناسب لدراسته ، كما يقول «ميشيل فوكو» . وأن هذه المناهج جميعًا اتصلت بالمنهج العقلي بصورة أو بأخرى . فالعقل عند ابن سينا هو أساس المعرفه إذ فيه يجتمع الحس والحدس والتجربة . وفي ذلك دلالة واضحة على تأثير الواقع السوسيو ـ ثقافي بفكره الليبرالي على المنهج السينوي . ذلك المنهج الذي يكتسي جدته بالوقوف على التأثير المتبادل بين التجربة الحسية وصياغتها العقلية في صورة مفاهيم كليه مجردة . لذلك فالتجريد عند ابن سينا هو «القوة النظرية في العقل التي تقوم بتجريد المعرفه حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء»[5] . كذا إدراك ابن سينا «القوة الديالكتيكية بين الحس والعقل»[6] . فلنحاول تبيان كيف طبق ابن سينا منهجه من خلال الوقوف على نظريته في المعرفة .

يرى بعض الدارسين أن نظرية ابن سينا في المعرفة مستمدة «من المعاني الإسلامية المحضة وبمن سبقوه من صوفية المسلمين» وكذا من أفلوطين[7] ، وأنه «قسم المعرفة إلى قسمين عقلي وتنسكي»[8] . وقد سبق إثبات اندراج الحدس ضمن سلطان العقل الذي يعد لذلك أداة المعرفة بسائر أنواعها . ولا غرو فالفلسفة عنده كما ذكرنا «صناعة نظر» ؛ أداتها العقل

---

(١) حسين مروه : المرجع السابق ، ص ٥٦٣ .
(٢) ابن سينا : **منطق المشرقيين** ، ص ٣٠٩ ، نقلا عن حسين مروه .
(٣) ابن سينا : **البرهان من كتاب الشفاء** ، ص ٢٢٨ ، القاهرة ١٩٥٤ .
(٤) حسين مروه ؛ المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٧١ ، ٥٧٢ .
(٥) ابن سينا : **النجاه** ، ص ١٦٥ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٥٧٣ .
(٧) أنظر : محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٦٦ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ٢٣٨ .

الذي تصب فيه سائر الأدوات الأخرى فيجردها إلى صور كلية في الذهن ؛ تتسق مع العالم الموجود .

والوجود عند ابن سينا ينقسم إلى وجود بحسب الذات ، وآخر بحسب الزمان ، والوجود الأول قديم وأزلي ، أما الثاني فهو محدث . لذلك أخطأ الدارسون الماديون الذين ذهبوا إلى ابن سينا قال بقدم الوجود الثاني ؛ أي العام المادي[1] . يقول ابن سينا : «وكل موجود إما واجب الوجود بذاته وإما ممكن الوجود بحسب ذاته»[2] . وبديهي أن كلمة «ممكن» تقطع بالفرق بين الوجودين الأول وهو أزلي ، والثاني وهو محدث ، وإلا لما قسم الوجود إلى قسمين أصلا . ولا عبرة بخطأ قراءة وتأويل نص آخر لابن سينا ؛ أول على أنه قال بأزلية الوجود المادي . يقول ابن سينا : «الحادث تتقدمه قوة وجود وموضوع»[3] . فحسبه النص على أنه «حادث» بما يغني عن اللجاج والجدل الذرائعي . إذ أن قوة الوجود والموضوع هذه تعني وجودهما في عالم الله ، ولا مجال للقول بأن ابن سينا استعار آلية «الكسب» عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل في هذا الصدد . وما يعنينا أن «واجب الوجود» الواحد والموجودات الأخرى في عالم الكثرة تصبح عن ابن سينا مستوعبة عقليًا ، وعن طريق العقل وحده تتحول إلى كليات مجردة[4] .

يخطىء أيضًا من ذهبوا إلى أن ابن سينا قال بوجود أداتين للمعرفة «عقل» و«نفس» ؛ الأولى يدرك الجزئيات عن طريق الاستنباط والثانية تدرك الكليات[5] ؛ فقد سبق لنا إثبات أن النفس والعقل قوة واحدة ؛ جانب منها يستوعب الإلهيات ، وآخر لاستيعاب حقائق العالم المادي . وعلى ذلك لا يفصل ابن سينا بين المعرفة الحسية والعقلية إلا في النوع ؛ طالما تصب جميعها في العقل وتصاغ صياغة عقلية كمفاهيم كلية[6] . وقد أطلق ابن سينا على هذا العقل «العقل النظري» وعرفه بأنه «القوة التي من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة . فإن كانت مجردة بذاتها ؛ فذاك . وإن لم تكن ؛ فإن القوة النظرية تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقي فيها من علائق المادة شيء»[7] . ليسمعنى هذا أن سائر الظواهر

---

(١) أنظر : طيب تيزيني : **مشروع رؤية** ، ص ٣٠٦ .
(٢) ابن سينا : **الإشارات والتنبيهات** ، جـ٣ ، ص ٣٧ ، القاهرة ؟ ؟
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .
(٤) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٣ .
(٥) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٥٦٨ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٥٧٢ .
(٧) ابن سينا : **النجاه** ، ص ١٦٥ .

الإدراكية المجردة يجمعها جوهر واحد ، كما ذكر بعض الدارسين[1] ؛ فقد سبق تبيان تمييز ابن سينا بين الموجود الأزلي والموجودات المحدثة .

أما عن قوى الإدراك العقلي عند ابن سينا فهي مرتبة على النحو الآتي :

أولاً :«القوه الهيولانية» أو «العقل الهيولاني» وهي قوة الاستعداد الطبيعي في الإنسان لاكتساب المعرفة .

ثانيًا : «القوة الممكنة» ، أو العقل بالملكه وهي تتعلق بإدراكأوليات المعقولات .

ثالثًا : «العقل بالفعل» ويدرك الصور المعقولة من المعقولات المكتسبة .

رابعًا : «العقل المستفاد» وهو الذي يدرك المبادىءالأولية للوجود[2] .

فكيف تتم عملية المعرفة العقلية ، وكيف يصوغها العقل في مفاهيم كلية؟

عندما يمارس العقل عملية التفكير يستجمع ما تدركه قواه من إدراكات حسية وحدسية وما يؤول إليه عن طريق التجربة من مدركات ويقوم بتجريدها عن طريق «العقل النظري» . وتتم هذه العملية بصورة حسية قياسية واستقرائية . لكن ليسمعنى هذا أن نظرية ابن سينا ـ مع إجلالها العقل ـ تأسست على أساس مادي ؛ كما ذهب بعض الدارسين[3] . فالعقل عند ابن سينا «جوهر» في الجسد كما ذكرنا سلفا ؛ هذا من جانب . ومن جانب آخر ؛ العقل البشري عنده فيض عن «العقل الفعال» الذي يحل بالكائنات المتعددة بالقدر الذي يسمح به هذا الاستعداد[4] . لذلك يمارس العقل الفعال نوعًا من «التدبير» يقيد ـ نوعًا ما ـ من سلطة وفعل العقل البشري ؛ كما سنوضح فيما بعد .

وهذا لا يعني أيضًا ـ من وجهة نظر مثالية ـ أن نظرية المعرفة عند ابن سينا تأسست على أساس مثالي ؛ لأن إدراك الإلهيات تتم عنده عن طريق الحدس ؛ أي اتحاد النفس مع العقل الفعال . فالحدس عند ابن سينا «فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط ، والذكاء قوة الحدس»[5] .

والغريب أن أحد الدارسين الذي سبق وقال بمادية نظرية المعرفة السينوية ؛ يعود فيعتبر

---

(١) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٧٥ .
(٢) ابن سينا : **النجاه** ، ص ١٦٦ .
(٣) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٨١ .
(٤) محمد غلاب : المرجع السابق ، ص ٢٥٢ .
(٥) ابن سينا : **الإشارات** ، جـ ٢ ، ص ٣٨١ .

حدس ابن سينا إشراقيًا صوفيًا «يعرض موقفه المادي إلى اهتزاز يكاد يضعضع أركانه»[1] .
وما نراه هو أن العقل عند ابن سينا هو مناط المعرفه في العالم المادي ، أما حدسه المعقلن فكان قوام معرفة العالم الخارجي . وفي ذلك دلالة على معطيات ليبرالية عصر الصحوة البورجوازية الثانية التي لم تصل إلى حد الثورة .

يتجلى ذلك بوضوح أكثر في ربط ابن سينا بين العالم المادي والعالم الخارجي عن طريق «العلية» . فهي في نظرنا علية منقوصة حيث يقول : «إذا وجدت العله كانت طبيعة أو إرادة جازمة أو غير ذلك وجب وجود المعلول ، وإن لم توجد وجد عدمه ، وأيهما فرض أبدا كان ما بإزائه أبدا»[2] . وهو قول يشي بعدم اكتمال عقلانيته ، بما يتسق ومعطيات عصر الصحوة ؛ لا نتيجة الموروث اليوناني أو الأفلاطونية المحدثه ؛ كما ذهب أحد الدارسين[3] .
وما كنا لنأخذعلى ابن سينا هذا القصور ؛ إذ لم يكن من الممكن أن يتجاوز معطيات عصره العلمية التي كانت ـ رغم ازدهارها ـ مغلولة أيضًا بنمط التفكير اللاهوتي المنبثق من تواجد «الإقطاعية» . ولعل ذلك يفسر رؤيته لمفهوم النفس ـ أي العقل ـ فبرغم كونه طبيبًا ؛ فقد ذهب في تعريفها بأنها «قوة عقلية ليست منطبقة في جسم من قلب أو دماغ ، وليست مركبة من قوة قابلة للفساد وهي لذلك جوهر روحاني» . بديهي أن تنطلق نظريته في الميتافيزيقا من نفس المعطيات .

وفي هذا الصدد تأثر ابن سينا باتجاهات فكرية وعقيدية ونظريات فلسفية متضاربة . فقد نهل من أرسطو والأفلاطونية المحدثه والعقيدة الإسلامية ، وأسس نسقا مغايرًا لسائر التصورات السابقة ؛ مفيدًا من تطور الطبيعيات في عصره ، وخصوصًا علم الفلك .

على رأس نسق ابن سينا الميتافيزيقي يوجد «واجب الوجود بذاته»[4] ؛ الذي هو «القيوم»[5] الأزلي الدائم في الزمان دون أن يعتريه تغير . وهو مفارق للمادة ؛ بما يفيد التجريد المطلق عنها[6] ؛ فهو «ليس بجسم ولا ماده ، ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة بصورة معقولة في مادة معقولة ، ولا له مسحة لا في المبادىء ولا في العقول»[7] أي «ليس

---

(١) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٥٨٧ ، ٥٨٨ .
(٢) ابن سينا : **الإشارات** ، جـ ٢ ، ص ١١٢ .
(٣) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٩٥ .
(٤) ابن سينا : **الإشارات** ، جـ ٣ ، ص ٣٧ ، القاهره ؟ ؟
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٦ .
(٦) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٣٤ .
(٧) ابن سينا : **النجاه** ، ص ٢٢٨

كمثله شيء» حسب التعبير القرآني . وهنا يظهر تأثير الدين ـ لا العلم الطبيعي ـ كما ذهب أحد الدارسين حيث قال «استمد ابن سينا من الطبيعة مبادئه عن عالم ما وراء الطبيعة»[1] ؛ وقول باحث آخر : «الله عند ابن سينا تنطبق عليه الضرورة كما تنطبق على الموجودات الأخرى» ، واعتبره لذلك ماديًا متهرطقًا[2] . فواجب الوجود وجوده عين ماهيته[3] ، واحد لا كثرة في ذاته ولا يمكن أن تصدر عنه كثرة ، ويجوز أن تضاف إليه صفات كثيرة غير أنه لا يوصف بها إلا على سبيل السلب حتى لا تتعارض مع وحدة الذات[4] . وهنا تظهر تأثيرات العقيدة الإسلامية في التنزيه ، وتأثيرات المعتزلة في تأويل الصفات .

كما يظهر تأثير المنطق في قول ابن سينا بأن واجب الوجود الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؛ وهو في نظره «العقل الأول» ، ومن فيضه تصدر الكثرة . وتظهر عقلانية ابن سينا في قوله بأن «العقل الأول» يعقل ذاته ويفيض بعقل ثالث يدير «الفلك الأقصى» . وهنا يبدو تأثير نظرية الفيض ، كذا تأثير ميتافيزيقا الفارابي فيما يتعلق بعقول الأفلاك . وأخيرًا تأثير ازدهار الطبيعيات في عصره عندما جعل لكل عقل فلكا بمادته وصورته[5] . وبتعقل الفلك الأقصى لذاته ؛ تصدر عنه «نفس» يفعل عقل الفلك فعله بتوسطها . ويستمر الصدور على هذا النحو حتى يصل إلى «العقل الفعال» وعنه تصدر مادة الأشياء الأرضية (الهيولى والنفوس والعقول) الإنسانية التي يدبرها[6] . والتدبير لا يعني الصدور والخلق لعالم ما تحت عقول الأفلاك . يقول ابن سينا : «إذا استوفت الأجرام السماوية عددها لزم بعدها لزوم الإسطقسات . . . وللإسطقسات مادة تشترك فيها صورة تختلف بها . فيجب أن يكون اختلاف صدورها مما يعين فيه اختلاف في أحوال الأفلاك ، وأن يكون اتفاق مادتها مما يعين فيه اتفاق في أحوال الأفلاك »[7] . وإذا كان هذا يعني أن العناصر الطبيعية ليست فيضًا محضًا من عقل محض ، أي أن العقل الفعال ليس هو الذي أفاض الوجود فيضًا روحيًا ؛ بما يفيد دلالة مادية[8] ؛ فإن «تدبير» العقل الفعال لما هو أدناه ينقص من قدر هذا الاتجاه المادي فيما نرى .

---

(١) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ؛ جـ ٢ ، ص ٦٢٧ .
(٢) أنظر : طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٣٠٧ .
(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٤ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٥٥ .
(٥) طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٦٦٦ .
(٦) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ .
(٧) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٨٠ ، ٢٨١ .
(٨) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٦٦ ، ٦٦٧ .

نجد أيضًا مادية صريحة في الحد من تأثير «الهيولى» ؛ إذ أنه في نظر ابن سينا «مجرد إمكان أزلي لجميع الموجودات»[1] . لكن ذلك لا يعني ادعاء البعض توصل ابن سينا إلى قانون الحركة الذاتية في العالم المادي[2] . إذ كل ما هو موجود - في نظر ابن سينا - موجود بقدر الله ؛ فالعناية الإلهية السارية في عقول الأفلاك هي المسئولة عن نظام الكون أولا وأخيرًا . وهنا يظهر تأثير الإسلام «كل شيء عنده بمقدار» . وإذا كانت تلك العناية الإلهية وعقول الأفلاك لا تتدخل في الجزئيات - وهو نتيجة لتطور الطبيعيات - بما يعني الاقتراب من قانون الحركة الذاتية في العالم المادي ؛ فإن نظام الكون برمته - العلوي والسفلي - منوط بالعناية الإلهية ؛ كما ذكرنا . ولعل ذلك يفسر اعتقاد ابن سينا بإمكان حدوث الخوارق[3] ، كذا قوله «بالقدر» اتساقًا مع العقيدة . لكنه من زاوية أخرى لا يثبت عنده إلا «بقياس يعتبر» ؛ أي بدليل عقلي نظري ؛ اتساقًا مع معطيات عصر الصحوة البورجوازية . ولعل هذه الصيغة المركبة جعلت بعض الدارسين يذهبون إلى أن «قدر ابن سينا غير واضح تمامًا»[4] .

كما يستند ابن سينا على العقل في تفسيراته بعض المسائل الميتافيزيقية التي قدمت العقيدة عنها تصورات غيبية كمسألتي «المعاد» و«النبوة» ؛ إذ أولالأولى على طريقة المعتزلة ؛ حين أنكر التصورات الحسية عن الحياة الآخروية ، فقال بأن السعادة في الآخرة تكمن في صعود النفس إلى عالمها بعد مبارحة الجسد[5] . كما تأثر بالفارابي في مسألة النبوة ؛ فاعتبرها شكلا من أشكال المعرفة البشرية يصدر عن درجة رفيعة من الإدراك البشري[6] ؛ حيث يصل النبي عن طريق «الحدس العقلي» إلى درجة أعلى ، إذ يتطور هذا «الحدس العقلي» إلى ما أسماه ابن سينا «العقل القدسي» ؛ فتكون النبوة . وتكتسي النبوة عنده بعدًا اجتماعيًا ؛ فهي ضرورة من أجل إرشاد العوام ، أما الخواص - الفلاسفة والمتصوفة - فهم بحكم سيطرتهم على نزعات الجسد والبعد عن «الهيئات البدينة المضادة لأسباب السعادة»[7] ليسوا في حاجة إلى تعاليم النبوة .

خلاصة القول - أن ميتافيزيقا ابن سينا حصاد مؤثرات متنوعة ؛ صاغ منها نسقًا خاصًا

(١) ابن سينا : **الإشارات** ، ص ١٥١ .
(٢) راجع : طيب تيزيني : **مشروع رؤية** ، ص ٣١٣ .
(٣) ابن سينا : **الإشارات** ، ص ٢٠٧ وما بعدها .
(٤) أنظر : محمد عبد الهادى أبو ريده : المرجع السابق ، ص ٢٧٥ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٨٨ .
(٦) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٠٧ ، ٦٠٨ .
(٧) ابن سينا : **النجاه** ، ص ٣٠٤ .

قوامه عقلنة الإلهيات والغيبيات ؛ بما يتسق ومعطيات عصر الصحوة البورجوازيه الثانية ؛ بإيجابياتها الكثيره وسلبياتها المحدودة .

يظهر تأثير تلك المعطيات بوضوح أكثر في رؤية ابن سينا للعالم المادي ؛ إذ تعد آراؤه في هذا الصدد أكثر ميلا للماديه مع انطوائها على نزعات مثالية .

يرجع ذلك إلى إفادته من تقدم العلوم الطبيعية بدرجة أكبر ؛ خصوصًا وأنه ساهم في تأصيل المنهج التجريبي بحكم اشتغاله بالطب والكيمياء[1] كما ذكرنا من قبل .أما عن تواجد النزعات المثالية ؛ فمرتبط بعدم انعتاقه تمامًا من سيطرة الميتافيزيقا[2] . لذلك حق لأحد الدارسين القول : «إن مذهب ابن سينا في الطبيعة يقوم على افتراض أن الجسم لا يمكن أن يكون فاعلا ، والفاعل دائمًا قوة أو صورة أو عقل ، وأن قوى العالم الطبيعي قوى متدرجة لا حصر لها»[3] . وهذه القوة الفاعله تجعل الأشياء الموجودة دائمًا في حركة[4] . يقول ابن سينا[5] : «الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغيير ، وبما هي موصوفة بأنحاء الحركات والسكونات» . وطالما ارتبطت الحركة بقوة أو صورة أو عقل ؛ فيمكن بالعقل الإنساني معرفتها . يقول ابن سينا : «نعرف أن طبيعة الوجود وطبيعة أجسام الوجود بما هي كذلك ؛ غير ممتنع عليها أن تعقل»[6] .

لكن هذا لا يعني ما ذهب إليه بعض الدارسين من تجاوز ابن سينا مادية أرسطو[7] ؛ حين أعطى المادة بعدًا جدليًا[8] ، وحين جعل العالم المادي مصدر العلم الإلهي[9] . فتلك في نظرنا ـ أحكام معتسفة ؛ ذلك أن ابن سينا لم يقل بأزلية العالم المادي ؛ كما فعل أرسطو ؛ كما سنوضح بعد هينهة ؛ بل أعطى العلم الإلهي منزلة أرقى من العلوم الدنيوية . يقول : «إن العلم الإلهي يبحث عن الموجود المطلق ومباديه ، ومنه تبتدىء سائر العلوم»[10] .

---

(١) ابن أبي أصيبعه : **عيون الأنباء** ، ص ٣ .
(٢) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٢٤ .
(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ٢٥٩ .
(٤) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٣١٣ .
(٥) **النجاه** ، ص ٩٨ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٤٣ .
(٧) أنظر : طيب تيزيني : **مشروع رؤية** ، ص ٣٠٣ ، حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٢٥ .
(٨) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٣٠٥ .
(٩) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٢٦ .
(١٠) ابن سينا : **النجاه** ، ص ١٩٨ .

توصل ابن سينا إلى حقيقة الوجود الموضوعي للعالم المادي . يقول الشهرستاني[1] في هذا الصدد : «الشيء إما عين موجودة ، وإما صورة مأخوذة عنه في الذهن ، وإما كتابة دالة على اللفظ . واللفظ دال على الصورة في الذهن ، وتلك الصورة دالة على الأعيان الموجودة» .

يحمد لابن سينا توصله إلى حقيقة وجود العالم المادي بغض النظر عن الوعي به ، لكن ذلك لا يعني تجاوز أرسطو في ماديته كما ذهب بعض الدارسين[2] لأن أرسطو سبق ابن سينا في الوقوف على تلك الحقيقة التي تعد بديهية من بديهيات العقل[3] . بل إن ابن سينا عند ما قال بأسبقية الوجود على الماهية كان أرسطيًا صرفًا . يقول الشيخ الرئيس : «قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببًا لصفة من صفاته ، وأن تكون صفة له سببًا لصفة أخرى . ولكن لا يجوز أن تكون الصفة هي الوجود للشيء . . . لأن السبب متقدم في الوجود»[4] .

إن وقوف ابن سينا على تلك الحقيقة لا يعني أنه قال بأزلية العالم كأرسطو[5] ؛ كما ألح الدارسون ذوو النزعة المادية في تفسير الفلسفة السينوية ، ورتبوا على ذلك أحكامًا غاية في الشطط .

مرجع هذا الشطط كامن في «القراءة» من خلال «مخيال» إنتقائي تأويلي معتسف لنصوص سينوية . من هذه النصوص ؛ قول ابن سينا : «الحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع»[6] . يرى طيب تيزيني أن كلمة «موضوع» تعني «المادة» ؛ فما يفهم من سياق النص يفيد كونها أزلية . ونرى أن النص ما هو إلا تعريف سينوي «للحادث» بما ينفي قطعًا «أزليتة» المزعومة . كما أن النص متعلق بالعالم المادي وليس بالكون كله .

ثمة نص آخر لابن سينا فحواه أن «كل موجود فهو واجب الوجود» . يستنتج منه حسين مروة[7] ـ وفق قياس خاطىء ـ أنه طالما أقرا بن سينا بوجود العالم المادي ، فهو أزلي لذلك ؛ شأنه شأن «واجب الوجود بذاته» . بينما يفيد النص مجرد بديهية منطقية عن أي

---

(١) الملل والنحل ، جـ٢ ، ص ١٦١ .

(٢) أنظر : طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٣٠٣ ،

(٣) عن مزيد من المعلومات حول « كون العالم واقعًا حقيقيًا كاملا» ؛ أنظر : جثري : الفلاسفة الإغريق - من طاليس الى أرسطو ، الترجمة العربية ، ص ١٤٠ وما بعدها ، القاهره ؟ ؟

(٤) ابن سينا : الإشارات ، جـ٣ ، ص ٥٦ .

(٥) عن آراء أرسطو في هذا الصدد ؛ راجع : جثري : المرجع السابق ، ص ١٤٥ وما بعدها .

(٦) ابن سينا : الإشارات ، جـ٣ ، ص ١٠٣ .

(٧) النزعات المادية ، جـ ٢ ، ص ٦٢٩ .

موجود ما دون أن يكون هذا الموجود أزليًا .

وفي نص ثالث يقول ابن سينا : «وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة وإرادة وغير ذلك ، فإذا لم يكن شيء معوق من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجودًا ولكن ليس لذاته علة ؛ توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة . فإذا وجدت تلك الحاله وجب وجود المعلول»[١] .

يستنتج حسين مروة[٢] من هذا النص عن «العلية» أو «السببية» أنه «طالما أن الله واجب الوجود الأزلي علة للعالم وهو المعلول ؛ فلا بد أن يكون المعلول أزليًا لارتباط العلة بالمعلول . والنص واضح تمام الوضوح في الكشف عن قانون العلية بالنسبة للعالم المادي ليس إلا ولا علاقة له بصلة الله بالعالم المادي . كما أن تحفظ ابن سينا في عبارة «فإذا لم يكن شيء معلق عن خارج» يبطل قانون العلية ؛ وهذا يعني أنه لا يتعلق إطلاقًا «بواجب الوجود لذاته» ، لأن إرادة الله لا يعوقها شيء حسب تعريف ابن سينا .

يستنتج ذات الباحث من قول ابن سينا بأن «الله أبدع العالم» ما يفيد أزلية هذا العالم لأن «الإبداع» - في نظره - غير الخلق والإحداث[٣] . وتلك مماحكة وتلاعب بالألفاظ واعتساف في التأويل لا يحتاج إلى مناقشة .

أكثر من ذلك ؛ تعويل الباحث على قياس شكلاني خاطىء بأن «الله والعالم يجتمعان ضمن وحدة تنتفي بها الحدود المميزة للعلة من المعلول بحيث تكون العلة هي المعلول ، والعكس»[٤] ! ! بمعنى أن الله هو العالم والعالم هوالله . وتلك مجازفة لم تخطر على بال ابن سينا ، وحسبنا الإحالة إلى تعريفه لواجب الوجود بذاته في التنزيه لإبطال هذا الزعم . والأغرب ؛ أن يتلقف باحث آخر نفس الخيط فيستخلص من نص ابن سينا السابق عن العلية أن الله ليس مجردًا عن العالم المادي بل «يمتاز عنه فقط بكماله وفضله»[٥] .

من الذرائع الأخرى التي تذرع بها الدارسون لإثبات قول ابن سينا بأزلية العالم المادي ؛ مسألة الزمان والحركة ورأي ابن سينا بصددهما . ذهب هؤلاء الدارسون إلى أن ابن سينا قال بأزلية الزمان والحركة إستنادًا إلى أرسطو . بل إنه تجاوز أرسطو في نقاط جوهرية[٦] . فالزمان

(١) ابن سينا : الإشارات ، جـ٣ ، ص ٨٨ .
(٢) النزعات المادية ، جـ٢ ، ص ٦٣٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٦٢٣ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٦٣٤ .
(٥) أنظر : طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٣١١ .
(٦) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٦٣٩ ، طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٣٠٩ ، ٣١٠ .

عند ابن سينا «مقدار للحركة المستديره من جهة المتقدم والمتأخر . . . والحركة متصلة فالزمان متصل»[1] .

وهذا التخريج خاطىء من عدة وجوه . أولها أن أرسطو «لم يعترف بالحركة والتغيير»[2] . وثانيها أن هذا النص السينوي لا يتعلق بالعالم المادي بل بعالم الأفلاك . وثالثها أن ابن سينا لم يقل بأزلية الزمان . يقول في قطع ووضوح «الزمان ليس محدثًا حدوثًا زمانيًا ؛ بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثة بالزمان والمدة ؛ أي يتقدمه باريه فقط»[3] . كما وأن «الحركة» عند ابن سينا محدثة أيضًا . يقول : «فقد بان في الطبيعيات أن الزمان تابع للحركة»[4] . مع ذلك يحمد لابن سينا إفادته من طبيعيات عصره في رؤية المسألة ، وهي طبيعيات قاصرة على كل حال . إن إدخاله الزمان والحركة في صلة مع المادة ؛ يعد نقلة هامة وخطوة كبرى نحو الوقوف على قانون التغيير والتطور ؛ وهو مالم ينجزه ابن سينا ولا العلم الطبيعي في عصره .

لذلك تسقط دعاوى بعض الدارسين الذين بالغوا في تقدير تلك الخطوة ، فذهبوا إلى أن ابن سينا وقف بالفعل على «قانون الحركة الذاتية للمادة»[5] ، ومعلوم أن التوصل إلى هذا القانون لم يتم إلا في العصر الحديث .

وهناك بعض النصوص السينويه التي اعتسف الدارسون المعاصرون تأويلها في هذا الصدد . يقول ابن سينا بصدد تنزيه الله عن الحركة والإرادة : «ففعله أجل من الحركة والإرادة»[6] .

يستنتج حسين مروه من هذا النص أن الحركة والإرادة في العالم المادي منوطة به وليس بالله سبحانه[7] ؛ متناسيًا سياق النص في مجال تنزيه الباري ، كذا النصوص السينوية الغزيرة والواضحة عن «الفيض» والتي تنتهي «بالعقل الفعال» الذي يدبر نظام العالم المادي دون أن يتدخل في جزئياته . ويفصح ذلك عن خطوة سينوية طيبة نحو محاولة اكتشاف قانون الحركة الذاتية في العالم المادي ؛ لا اكتشافه بالفعل . في نص آخر يقول ابن سينا : «إن

---

(١) ابن سينا : **النجاه** ، ص ٢١٨ .
(٢) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : جتري : المرجع السابق ، ص ١٤٠ وما بعدها .
(٣) ابن سينا : **النجاه** ، ص ١١٧ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٥٣ .
(٥) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٤٣ .
(٦) ابن سينا : **الإشارات** ، جـ ٣ ، ص ١٥٤ .
(٧) حسين مروه : المرجع السباق ، جـ ٣ ، ص ٦٤٤ .

الجسم إذا أخلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب ، لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين ؛ فإن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك»[1] .

ويلاحظ أن هذه العبارة جملة شرطية ؛ بما يفيد تدخلات خارجية لها دور في تقييد فعل «الحركة الذاتية» للمادة . لكن حسب ابن سينا وقوفه - في ضوء علوم الطبيعة في عصره - على وجود قوة ذاتية في الأجسام . يقول في ذلك «ليس يصدر شيء عن جسم إلا وفيه قوة» . لكن هذه القوة ليست جوهراً بل عارضه حسب نص ابن سينا «إن كل جوهر إنما يوجد دفعة واحدة ، وإنما يبطل وجوده دفعة واحدة ؛ فلا تدخل الحركة إذن في كونه ولا في فساده»[2] . ولا مجال لذرائعية الدارسين الذين اعتبروا دلالات النص الواضحه إنما هي «تقية» حالت بين ابن سينا وبين الإفصاح عن معتقداته بخصوص «قانون الحركة الذاتية للمادة»[3] . أو مماحكة البعض الآخر من الدارسين بتأويل النص بما يخالف دلالته ؛ حين ذهب إلى «قول ابن سينا بقانون التغيير لأن قدرة التغيير متأصلة في موضوع التغيير نفسه»[4] .

ثمة مسألة أخرى في فلسفة ابن سينا عن العالم المادي ، حاول الدارسون استثمارها لتقويله بأزلية المادة ؛ وهي مسألة «المادة والصورة» .

يقول طيب تيزيني[5] إن ابن سينا جعل «الممكن لذاته» أي «الهيولى» جوهراً وعرضًا ، فمنه تتكون الأجسام المتحققة المتحركة وهي الجوهر ، أما العرض فهو «الصورة» ، و«أن المادة لا تتعرى عن الصورة قط وأن الفصل بينهما فصل بالعقل فقط» ، ويستنتج من ذلك «وقوف ابن سينا على وحدة الوجود والماهية في المادة» .

وهو حكم صحيح فيما يتعلق بجمع ابن سينا بين المادة والصورة ؛ أي بين الوجود والماهية . صحيح أيضًا ما ذكره الباحث عن تجاوز ابن سينا أرسطو في هذا الصدد من حيث قول الأخير بثنائية المادة والصورة[6] . صحيح أخيراً ما ذكره الباحث عن هامشية تأثير «الهيولى» في تشكيل الصورة ؛ إذ يؤكد ابن سينا أن «الهيولى تتشخص بالصورة والصورة

---

(١) ابن سينا : **الإشارات** ، جـ ٣ ، ص ١٦٤ .

(٢) ابن سينا : النجاه ، ص ١٠٥ .

(٣) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٥٢ .

(٤) أنظر طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٣١٠ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٣١١ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٣١٥ .

تشخص أيضًا بالهيولى»[1] «فالهيولى مجرد إمكان أزلي لجميع الموجودات الخاصة بالمادة»[2] .

لكن الخطأ هو ما ذهب إليه الباحث من أن هذا التصور السينوي يجعل من ابن سينا «ماديًا هرطقيًا» ؛ لا لشيء إلا لأن «ابن سينا ينص على أن المادة صدور وفيض من العقل الفعال»[3] . عندئذ يسقط حكم الباحث بأن «العالم عند ابن سينا يبرز في وحدة مادية علته ومعلوله فيه»[4] ، وحكم باحث آخر بأن «ابن سينا جعل للمادة وجودًا موضوعيًا أزليًا»[5] .

أما عن علاقة «واجب الوجود بذاته» بالعالم المادي ، فيذهب نفس الباحثين ـ من خلال استنتاج خاطىء في قراءة نصوص ابن سينا الخاصة بتنزيه «واجب الوجود لذاته» - بذهبان إلى أن هذا التنزيه جعل الله سبحانه مغتربًا اغترابًا كليًا عن مادة العالم فأتاح استقلالية العالم المادي ليتحرك بفعل قوانينه الخاصة الداخلية[6] . وهو حكم سبق وأثبتنا خطأه ، كما خطأه الباحث نفسه حين قال بوجود صلة لله بالعالم المادي بما يعني جعل ابن سينا لله أفضلية ذاتية على المادة[7] . ناهيك بقول ابن سينا بأن «الهيولى توجد عن سبب أصل وعن معين بتعقيب الصورة»[8] ، هذا السبب الأصل «الأزلي» عند ابن سينا لا يمكن إلا أن يكون «الباري» جل علاه . ولأن الهيولى ـ كما ذكر ـ ابن سينا مجرد «إمكان» لوجود المادة ، فذاك يؤكد بداهة خطأ الزعم باستقلالية العالم المادي .

صحيح أن النسق الفلسفي السينوي كان خطوة متقدمه في الفلسفة ، من حيث النظرة إلى الوجود كوحدة شاملة ؛ لكن هذه الوحدة لا تعني إستنتاج أحد الدارسين أنها «وحدة مادية»[9] . وإذ لم يجد في نصوص ابن سينا ما يدعم حكمه ؛ تذرع بأن «نصوصه تشي بذلك رغم مداوراته بما يفيد بوحدة العالم المادي»[10] . بينما تتوافر هذه النصوص التي تفيد عكس ذلك ، منها قول ابن سينا «النسبة بين الله والعالم نسبة كمال إلى نقص»[11] .

---

(١) ابن سينا : **الإشارات** ، جـ ٣ ، ص ٨٧ .
(٢) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ١٥١ .
(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٥١ .
(٤) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٣٢١ .
(٥) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٦٣ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٦٦٤ .
(٧) نفس المرجع والصفحة .
(٨) ابن سينا : **الإشارات** جـ ٣ ، ص ٨٦ .
(٩) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٦٥ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٦٦٥ .
(١١) ابن سينا : **الإشارات** ، جـ ٣ ، ص ١٨٢ .

وينحو باحث آخر نفس المنحى فيذهب إلى أن ابن سينا «أكد استقلالية ذاتية للعالم المادي من حيث هو عالم موجود ماديًا وموضوعيًا»[1] . لكنه تذرع في ذلك بقراءة معتسفة لنصوص ابن سينا عن «العلية» ؛ التي سبق لنا تخطىء قراءتها . كما تذرع بقياس شكلاني فقال : «إن فعل الباري «كن» لا يمكن فصله عن الفعل الآخر المطابق «فيكون» ، فكلاهما وجهان لشيء واحد ولحقيقة واحدة»[2] . بل ذهب إلى أبعد من ذلك فقال بأن «العلاقة بين العلة والمعلول تتسم بالتعادل من حيث الوجود إذ أن كليهما قديم وجوديًا»[3] ؛ متناسيًا أن نصوص ابن سينا في هذا الصدد تتعلق بالعالم المادي فقط ، وليس بالكون كله . يقول ابن سينا بصدد العلة والمعلول : «لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل منهما كالآخر في التقدم والتأخر»[4] . فمن المستحيل أن يسري هذا الحكم على العلاقة بين الله والعالم في نظر ابن سينا ؛ لأن الله حسب تعريفه لا يتقدم ولا يتأخر ولا يرتفع بارتفاع المعلول . ويشتط الباحث فيحمل ابن سينا مسئولية عدم المفاضلة بين الله والعالم ؛ «بين الكمال والنقص»[5] حسب نص ابن سينا . بل يزعم «بتلاقي الله والعالم من حيث القدم الوجودي ومن حيث تجانس الماهية»[6] . وهو ما لم يطرأ على بال ابن سينا الذي قال بأن ماهية الله هي ذاته ونزهه عن الصفات .

تلك المجازفات من قبل الدارسين جاءت نتيجة اعتساف تطبيق المنهج المادي التاريخي وتأويل نصوص ابن سينا تأويلا لا علميًا ولا تاريخيًا . وحسبنا أن أحدهم اعترف بعد لجاج طويل - في لحظة صدق - أن «الأجسام الأرضية- عند ابن سينا - محدثة»[7] ؛ فهدم - دون وعي - كل ما بناه .

ثمة مسألة أخيره إعتسف الدارسون تأويل نصوص ابن سينا بصددها لإثبات أزلية العالم المادي ؛ وهي موقف ابن سينا من «مفهوم الجزء الذي لا يتجزأ» . إذ قال أحدهم أن ابن سينا اقتبس من فلاسفة اليونان الماديين كطاليس وهيرا قليطس رأيهما عن «الأجسام التي تتكون منها الكائنات المركبة بأن فيها قوى تفعل بعضها في بعض وينفضل بها بعضها عن بعض ؛

(١) أنظر : طيب تيزيني : مشروع رؤية ص ٣١٧ .
(٢) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٣٢٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٢٢ .
(٤) ابن سينا : الإشارات ، جـ ٢ ، ص ٨٩ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٨٢ .
(٦) طيب تيزيني : المرجع السابق ، ص ٣٢٢ .
(٧) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٧٣ .

كنتيجة لدرجة الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة»[١] . ونحن نعترف بأن ذلك يعد إسهامًا هامًا لابن سينا أفاد فيه من تجاربه المعملية خصوصًا في مجال الكيمياء ؛ دونما ضرورة للعودة إلى ماديي اليونان . بل إن الفارابي قد سبق ابن سينا إلى هذه الحقيقة ، كما ذكرنا من قبل . ومعلوم أن ابن سينا تأكد من ذلك من خلال تجاربه في مجال الإسطقسات[٢] . فقط ولم يعتسف تعميمها على الوجود ككل ؛ كما ذهب بعض الدارسين .

أفاد ابن سينا من تطور علوم الطبيعة في عصره كذلك في مقولته عن «التولد» . يقول : «ربما استعد الشيء بالعفوية لقبول صورة أخرى فيتولد منه شيء آخر نبات أو حيوان»[٣] . ومعلوم أن المعتزلة سبقوه إلى فكرة التولد هذه خصوصًا عند الجاحظ . لذلك لا يعد رأي ابن سينا في هذا الصدد كشفًا ؛ بل إنه سلم بحقيقة معروفة في عصره جرى تطبيقها بالفعل في استخلاص سلالات جديدة من الحيوانات وأنواع مبتكرة من النبات ، فضلا عن السلع المصنعة . يفهم ذلك من قول ابن سينا : «قد يقال لما كان بالصناعة نضجًا ، لكن النضج مع ذلك إحالة من الحرارة للرطوبة ، أي موافقة الغاية المقصوده ، وكذلك النضج الصناعي»[٤] . عبر ابن سينا عن تطبيقات علوم الطبيعة في عصره وتسخيرها لتكريس أغراض عملية . ومن المبالغة إعتبار ذلك كشفا لنظرية «النشوء الطبيعي للأجسام» كما ذهب بعض الباحثين[٥] . كذا قول باحث آخر بأن «ابن سينا رفض مذهب الجزء الذي لا يتجزأ»[٦] ، وأن ما ذكره عن عالم الصناعة والنبات والحيوان ؛ إنما هو تعبير مصغر عن نظريته عن العالم الكبير[٧] . بل لا يخالجنا شك في أن موقف ابن سينا من مسألة «*الجوهر الفرد*» كان هو نفس موقف الأشعري المتكلم .

خلاصة القول ـ أن فلسفة ابن سينا بنسقها الشامل والعقلاني والمنسجم إلى حد بعيد كان نتاج معطيات عصر الصحوة البورجوازية الثانية ، وأن جوانب القصور والتناقض والغموض أحيانًا في فلسفته لا يمكن تفسيرها بعيدًا عن سلبيات معطيات هذا العصر ؛

(١) المصدر نفسه ، ص ٦٧٧ .
(٢) راجع نصوص ابن سينا في هذا الصدد في كتابه : **الإشارات** ، جـ ٢ ، ص ٦٧٨ ، ٦٧٩ .
(٣) ابن سينا : **الشفاء** ، ص ٢٢٦ ، القاهره ١٩٦٩ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٢٤ .
(٥) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٦٧٦ .
(٦) أنظر : طيب تيزيني : **مشروع رؤية** ، ص ٣٢٦ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٣٢٩ .

بحيث لم تحسم البورجوازية صراعها مع الإقطاع حسمًا قاطعًا . لذلك عكست الإقطاعية المتواجده بفكرها النصي الغيبي والتهويمي آثارها على الفكر عمومًا ؛ ولم يسلم ابن سينا من بصماتها .

من هنا لاعتبار لتصنيف فلسفة ابن سينا إلى مادية صرفه أو مثالية قحة . لكنها ـ على كل حال ـ تمثل نقلة إلى الأمام إذا ما قيست بالفلسفات السابقة عليها أو المعاصرة لها . وقد شهد بعض الدارسين لابن سينا بذلك فقالوا إن «فلسفتة كانت أكبر مذهب فلسفي في عصره»(1) ؛ فعلى يديه «بلغت الفلسفة الإسلامية ذروتها»(2) . وقد سبقهما ابن طفيل في تقريظها حين قال : «من عني بقراءة كتب أرسطو ظهر له في أكثر الأمور أنها متقنه . . وإن كان في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ إلينا عند أرسطو»(3) .

لذلك لاعتبار لأحكام أحد الباحثين حين نعت فلسفة ابن سينا بأنها «فلسفة التحطيم الذاتي»(4) ، «فلسفة عقل جعل منتهى طموحه تقديم استقالته»(5) بل «تنم عن وعي مقلوب» (6) ؛ إذ لا تعدو كونها « قراءة سينوية لفلسفة الفارابي»(7) . والأنكى حكمه بأنها «تعبر عن الاتجاه الذي جمد التاريخ العربي» «نتيجة صياغتها في عصر الانحطاط»(8) نظرًا «لتكريس ابن سينا لا عقلانية صميمة في الفكر الإسلامي تحت غطاء عقلانية موهومة»(9) .

إن التضارب في أحكام الدارسين السابقين على فلسفة ابن سينا ـ حيث رفعها البعض إلى مصاف المادية الصرفه ، وأنكر البعض الآخر مجرد الاعتراف بها كفلسفة ؛ يرجع ـ في التحليل الأخير ـ إلى القراءه الإديولوجية الموجهة من ناحية ، ودراسة الفلسفة السينوية معزولة عن واقعها التاريخي من ناحية أخرى . من هنا تبرز أهمية المنهج المادي التاريخي في قراءة الفكر ودراسته ؛ لا لشيء إلا للعلاقة الوثيقة بين الفكر والواقع .

---

(1) أندريه ميكيل : المرجع السابق ، ص ٢١٥ .
(2) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٢ ، ص ١٣٩ .
(3) ابن طفيل : حين بن يقظان ، ص ١١ ، بيروت ١٩٥٤ .
(4) أنظر : محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي** ، ص ٢٦٧ .
(5) المصدر نفسه ، ص ٢٦٨ .
(6) نفس المرجع والصفحة .
(7) محمد عابد الجابري : **نحن والتراث** ، ص ١١٧ .
(8) المصدر نفسه ، ص ١٣٠ .
(9) المصدر نفسه ، ص ١٣٢ .

د - إخوان الصفا

عن إخوان الصفا ؛ كتب الكثير . لا لشيء إلا لأن المصدر الأساسي عنهم وهو رسائلهم موجود ؛ برغم ما جرى من إحراق الكثير من نسخها عدة مرات إبان العصور التي سادتها نظم سنية محافظة . مع ذلك سلمت هذه الرسائل الإحدى وخمسون نظرًا لانتشارها في أماكن شتى من أقاليم العالم الإسلامي التي بث فيها الإخوان دعوتهم . لكن الطابع السري لهذه الدعوه جعل هذه الرسائل غير كافية للكشف عن تاريخ نشأة الجماعة ومؤسسيها وغاياتها القريبة والبعيدة ، الظاهرة والباطنة . هذا بالإضافة إلى لجوء كاتبيها - لم يؤلفها مؤلف واحد مما زاد الإشكالية غموضًا - إلى أساليب الرمز والتمويه لإخفاء هذه الأبعاد الهامة في تاريخ الحركة . كما نجهل - إلى الآن - متى وكيف كتبت هذه الرسائل ؛ هل صدرت دفعة واحدة ، أم على فترات متقاربة أو متباعدة؟ وهو أمر جد هام بالنسبة للباحث للوقوف على تطور فكر الجماعة ، وتفسير بعض الأفكار المتناقضة بين رسالة وأخرى .

هذه المشكلات - وغيرها مما سوف نثبته بعد حين - كانت من وراء الخلط والشطط في تقويم فكر الجماعة وتثمينه . ولا مندوحة عن الاستناد إلى التاريخ - الذي أغفله الدارسون السابقون - والاحتكام إليه في التماس حلول لتلك الإشكاليات .

تتعلق الإشكالية الأولى بتوقيت نشأة جماعة إخوان الصفا ، وهوية مؤسسيها وغاياتهم . فالرسائل - رغم ثرائها - لا تعطي معلومات شافية في هذا الصدد ، والرواية الوحيدة التي استند إليها الدارسون جد مقتضبة وتشي بالتحامل على الجماعة . وهي فضلا عن ذلك متأخرة عن تاريخ النشأة ، فقد كتبها أبو حيان التوحيدي عام ٣٦٠ هـ تقريبًا أي بعد ظهور الجماعة بقرن من الزمان فيما نرى . كما وأن الجماعة ظلت موجودة بعد هذا التاريخ بنحو قرن آخر ؛ وهو أمر أضفى على المشكلة مزيدًا من الغموض ؛ وجعل آراء الدارسين تتضارب في تحديد تاريخ النشأة ؛ كما سنرى بعد هنيهة .

يقول أبو حيان التوحيدي[١] : «إخوان الصفا جماعة سرية نشأت بالبصرة ، ولها فروع في أكثر البلاد ، أسسها زيد بن رفاعه الذي أقام بالبصرة ، وصادف فيها جماعة جامعين لأصناف العلم وأنواع الصناعة ؛ منهم أبو سليمان البستي (المقدسي) وأبو الحسن الزنجاني وأبو أحمد المهرجاني والعوفي وغيرهم . عصابة تألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ؛ فوظفوا بينهم مذهبًا زعموا أنهم قربوا به

---

(١) الامتاع والمؤانسة ، ج ٢ ، ص ٥ ، القاهرة ١٩٤٢ .

الطريق إلى الفوز برضوان الله . وذلك أنهم قالوا : إن الشريعة قد دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالة ، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ؛ لأنها حاوية الحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية . وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة ؛ علمها وعملها ، وسموها رسائل إخوان الصفا ، وكتبوا فيها أسماءهم وبثوها في الوراقين ووهبوها للناس» .

يكشف هذا النص المقتضب والهام في آن عن عدة حقائق أساسية تتعلق بنشأة الجماعة وأصولها الطبقية ، ومرجعية فكرها وعقلانية هذا الفكر ، والغايات والأهداف التي توخاها «إخوان الصفا» من معارفهم ؛ وهي :

أولا : أن التوحيدي لم يطلع على هذه الرسائل ؛ مما يدل على أنها كانت «مستورة» حتى تاريخ كتابة هذا النص . يفهم ذلك من ذكر التوحيدي أن الإخوان «كتبوا فيها أسماءهم» ؛ وهو ما لم يحدث ، كذا قوله بأنهم «صنفوا خمسين رسالة» يدل على عدم علمه بالرسالة الإحدى وخمسين المعروفه باسم «الرسالة الجامعة» والتي يبدو أنها كتبت في وقت متأخر بعد كتابة الرسائل الخمسين . دليلنا في ذلك انطواؤها على آراء تناقض الكثير مما ورد في الرسائل السابقة . كما وأن هذه الآراء تتسم بالمزيد من العمق ومزيد من الدراية ؛ بما يشي بأنها كتبت في عصر ازدهار العلوم الطبيعية والرياضية ـ فضلا عن الفلسفية والشرعية ـ إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية .

وهذا يدل على أن الرسائل ؛ لم تكتب دفعة واحدة بل على فترات متصلة من تاريخ الجماعة . كما يفسر ظاهرة التناقض في آراء الإخوان بصدد بعض المسائل وبالتالي يكشف عن أخطاء الدارسين في تقويم فكر الجماعة .

نستخلص من النص أيضًا حقيقة هامة ؛ هي «سوسيو ـ تاريخية» فكر الإخوان ؛ فكان معبراً عن التطور السوسيو ـ ثقافي في عصر الإقطاعية المرتجعة ـ الذي شهد تأسيس الجماعة ـ كما سنوضح بعد حين ـ وعصر الصحوة البورجوازية الثانية الذي شهد ازدهار فكر الجماعة ـ تمشيًا مع ازدهار الفكر عمومًا ـ من ناحية ، وانتشاره مع المد الليبرالي في معظم أرجاء العالم الإسلامي من ناحية أخرى .

ثانيًا : يفصح نص التوحيدي أيضًا عن أسبقية نشأة الجماعة على معرفة المعاصرين بها ؛ أي قبل عام ٣٦٠ هـ . وهو أمر سنعول عليه في تحديد نسبي لتاريخ النشأة .

ثالثًا : كون البصرة مقر الجماعة في مرحلة التأسيس ؛ مؤشر هام في الكشف عن حقيقتين تعينان على معرفة هوية الجماعة وانتمائها الطبقي وأسباب تأسيسها . إذ كانت

البصرة مؤئلا لحركات المعارضة الثورية للخلافة العباسية وحكومة العسكر التركي الإقطاعي ؛ بما يفيد في معرفة أسباب تأسيس الجماعة . كما كانت مركزاً تجارياً هاماً وفكرياً نشطاً ، بما يكشف عن الهوية البورجوازية والفكر الليبرالي الذي تبنته الجماعة وعولت عليه في مشروعها التنويري .هذا بالإضافة إلى دلالة هامة عن «مذهب» الجماعة وتصحيح القول الخاطيء المتواتر عن تشيع الإخوان .إذ من المعلوم أن «الكوفة» ـ لا البصرة ـ كانت موئل التشيع .

رابعًا : يفهم من النص أيضًا خطأ قول التوحيدي بأن زيد بن رفاعه هو مؤسس الجماعة ؛ بل كانت نشأتها «جماعية» أسهم فيها ثلة من «الإنتليجنسيا» البورجوازية . ذلك أن زيداً نزل البصرة بعد مرحلة التأسيس «وصادف فيها جماعة الإخوان» . وباستقصاء أسمائهم الواردة في النص ما يدل على كونهم صفوة مفكرة .

خامسًا : ما ورد في النص عن «سرية» نشاط الجماعة ؛ يدل على معاداتها للخلافة العباسية والأوليجركية العسكرية التركية المسئولة عن قمع الثورات الاجتماعية ـ خصوصًا في جنوب العراق ـ فضلا عن تبيان أسلوب الإخوان في المعارضة . فالقول بأنهم «عصابة تألفت بالعشرة . . واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة» يدل على الأسلوب التنويري الترشيدي التعليمي الذي وظفته الجماعة كبديل عن الأسلوب الثوري الإنقلابي . يصحح النص أيضًا الأحكام الخاطئة عن مجافاة الإخوان للشريعة ؛ فلم يقوموا بأكثر من «تطهيرها» عن طريق الفلسفة بعد أن وظفت لتبرير الحكم القائم على يد الأشاعرة .

سادسًا : يكشف النص كذلك عن تكريس معارف الإخوان الموسوعية لخدمة «برنامج» تنويري يستهدف إصلاحًا دينيًا ومصلحة دنيوية .

سابعًا : يشير النص بالمثل إلى اعتقاد إخوان الصفا بعدم التعارض بين الدين والفلسفة برغم تعدد الفرق الدينية والمذاهب الفلسفية ؛ إذ يستهدفان معًا إحقاق الحق .

ثامنا : تنم إشارة التوحيدي عن «بث رسائل الإخوان في الوراقين» بما يفيد انتماءهما معًا إلى الطبقة الوسطى .كذا انتماء هؤلاء الوراقين إلى جماعة الإخوان ؛ وإلاما اطمأنوا إليهم في نسخ رسائلهم ؛ كما تفصح عبارة «ووهبوها للناس» عن دعوة إخوان الصفا ذات الطابع التنويري لا السياسي .

تاسعًا : يفصح النص أيضاً عن استقلال دعوة الإخوان عن الدعوات السرية السياسية المعاصرة لها ؛ يفهم من ذلك عبارة «المذهب الخاص» للإخوان الذي يدل على عدم ارتباط دعوتهم بالدعوة السياسية السرية الشيعية على نحو خاص .

عاشراً : يكشف نص التوحيدي أخيراً عن ابتكار الإخوان أسلوبًا جديدًا في المعارضة ؛ مفيدين من إخفاق الحركات الثورية ، وهو أسلوب النضال المعرفي ذي النفس الطويل .

في ضوء الملاحظات السابقة يمكن تناول سائر الإشكاليات المتعلقة بجماعة إخوان الصفا والتماس حلول لها .

أما عن إشكالية النشأة وتاريخها ومؤسسيها وانتماءاتهم الطبقية ؛ فيمكن الإفادة من معطيات تاريخ العالم الإسلامي في ذلك الحين ، في وضع حد للخلاف بين الدارسين الذين عالجوا الموضوع بمعزل عن التاريخ . فقد تباينت آراؤهم في تحديد تاريخ تأسيس الجماعة وتكوين الدعوة . فمنهم من أرجع هذا التاريخ إلى النصف الثاني من القرن الرابع الهجرى[1] ، وهو تحديد خاطىء لأن هذا التاريخ يتعلق بظهورأولى معلومات عنهم أوردها أبو حيان التوحيدي في عام ٣٦٠ هـ[2] في نصه سالف الذكر الذي يفهم منه تأسيس الجماعة قبل هذا التاريخ . وعندنا أن ظهور المعلومات الأولى هذه في عام ٣٦٠ هـ لا يخلو من دلالة على ارتباط هذا الظهور بعصر الصحوة البورجوازية الثانية ـ من حول منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن الخامس الهجرى ـ وهو عصر المد الليبرالي الذي شهد ظهور كيانات سياسية كبرى تتمثل في الدولة البويهية والدولة الفاطمية والخلافة الأمويه بالأندلس ، وهي كيانات ذات طابع بورجوازي حققت الكثير من طموحات إخوان الصفا . وحسبنا أنها لم تصادر على أفكارهم ؛ بل ربما ساعدت على رواجها وانتشارها .

على كل حال كان ظهور الجماعة سابقًا لهذا العصر . وإذا كان ذلك كذلك ؛ فثمة دليل نتلمسه في الرسائل وإن كان لا يحدد التاريخ الحقيقي للظهور ؛ ربما من باب التمويه ، أو لإثبات عراقة النشأة شأنهم في ذلك شأن سائر الفرق الإسلامية التي ترجع بها إلى عصر الرسول (ص) . هذا الدليل ورد في رسائل الإخوان على هذا النحو ، أي إرجاع النشأة إلى أيام الرسول (ص)[3] ومن الدارسين من أقر بظهور الإخوان في تاريخ غير قاطع لكنه شارف الحقيقة ـ في نظرنا ـ استناداً إلى استنتاجات بديهية فطنة . إذ يرى محمد عابد الجابرية[4] أن ظهور الجماعة حدث قبل سنة ٢٩٦ هـ . ومع خطأ تبريره هذا التاريخ القريب من الصحة ـ إذ اعتقد أن الجماعة كانت مرتبطة بالدعوة الفاطمية وهو أمر سنفنده فيما بعد ـ إلا أنه اقترب من

(١) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ١٥٩ .
(٢) أوليرى دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٧٤ ،
(٣) **رسائل إخوان الصفا** ، جـ ٤ ، ص ٨٥ ، القاهرة ١٩٢٨ .
(٤) **تكوين العقل العربي** ، ص ٢٣٢ .

الحقيقة حين جعل القرن الثالث الهجرى هو قرن التأسيس .

منهم أيضًا من حدد تاريخ التأسيس بعام ٣١٧ هـ (٩٨٣ م) ؛ لكن لم يبين مصدره ولم يبرهن هذا التحديد القاطع[١] . لكن لا يخلو من دلالة على تأسيس الجماعة إبان عصر الإقطاعية المرتجعة .

ونحن نرى إتفاق الرأيين السابقين على تحديد عصر التأسيس ؛ أي «عصر الإقطاعية المرتجعة» الذي شهد تأسيس الكثير من الدعوات السياسية السرية لفرق المعارضة . لكن التحديد القاطع لتاريخ النشأة لا يمكن الوقوف عليه بشكل مؤكد . وذلك بحكم الطابع السري للحركة من ناحية ، وبفعل ما تقتضيه طبيعة نشأة جماعة معارضة من إعداد يستغرق وقتًا ؛ من ناحية أخرى .

وإذا جازلنا تحكيم «الحدس والحس التاريخي» ؛ نستطيع أن نحدد مرحلة الإعداد والتشاور بين أفراد النخبة المفكرة التي أسست الجماعة خلال عقد من الزمن يبدأ بعام ٢٣٢ هـ وهو عام تولي الخليفة المتوكل العباسي الخلافة وإحيائه المذهب السني واضطهاده فرق المعارضة وأهل الذمة ، وظهور حكم القادة العسكريين الترك الذين كرسوا النظام الإقطاعي وقمعوا حركات المعارضة فضلا عن الثورة الاجتماعية الكبرى المعروفة بثورة الزنج . وما ترتب على ذلك من تشرذم سياسي ـ بعد فقدان الخلافة هيبتها ـ وظهور إمارات «استيلاء» مستقلة ، وتحكم العسكر التركي في مقادير السياسة والحكم ؛ بعزل الخلفاء العباسيين وتعيينهم ، والاعتداء على شخوصهم بالقتل وسمل الأعين وإيداع بعضهم السجون . كذا ما نجم عن تطبيق النظام الإقطاعي من خراب إقتصادي نتيجة طبيعته الإنتاجية الزراعية والرعوية المنغلقة ، وفرض المغارم والجبايات على أرباب الصنائع والحرف ، وكساد التجارة بعد تهديد منافذ وطرق تجارة العبور الدولية . ناهيك بالانهيار الاجتماعي ؛ من جراء إحياء النزعات العنصرية والنزاعات الشعوبية والتدهور العمراني والديموغرافي والتضييق على الفكر العقلاني واضطهاد المعتزلة وامتحان الشيعة والخوارج وامتهان أهل الذمة . . . إلخ من المفاسد التي عج بها هذا العصر والتي سبق لنا معالجتها في الجزء الثاني من المشروع[٢] .

تلك هي معالم الخلفية التاريخية التي شكلت المناخ الطبيعي لظهور جماعة إخوان الصفا ذات الانتماء البورجوازي اجتماعيًا والليبرالي فكريًا . لقد كان ظهور الجماعة رد فعل

---

(١) أنظر : آلدوميلي : المرجع السابق ، ص ٢٥٤ .

(٢) عن مزيد من المعلومات عن عصر الإقطاعية المرتجعة : راجع : محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ ١ ، مجلد ٤ س ١٠ - ص ٦٩ .

طبيعي لتلك الظروف . يؤكد ذلك ارتباط النشأة بمدينة البصرة ذات المكانة الاقتصادية التجارية المرموقة والمنزلة الفكرية المعروفة . ومعلوم أن المدينة ببورجوازيتها ومثقفيها أضيرت أكثر من غيرها في ظل «الإقطاعية المرتجعة» ؛ لكونها مركزاً هاماً اندلعت منه ثورات اجتماعية كبرى كثورة الزنج وحركة القرامطة ؛ فتعرضت للتدمير والتخريب وعانى سكانها مرارة السلب والنهب وانتهاك الأعراض على يد جيوش «العسكرتاريا» التركية الإقطاعية . بديهي والأمر كذلك أن تصبح مقراً لنشأة جماعة سرية معارضة ذات أسلوب جديد في النضال أبعد ما يكون عن امتشاق الحسام ، تلك هي جماعة إخوان الصفا .

أما لماذا لجأ الإخوان إلى الستر والتقية واتبعوا أسلوب الدعوة السرية[1] ؛ فتكشف عنه رسائلهم وتوضح مغزاه . يقول الإخوان : «إننا لا نكتم أسرارنا عن الناس خوفاً من سطوة الملوك ذوي السلطة ، ولا حذراً من شغب جمهور العوام ولكن صيانة لمواهب الله عز وجل»[2] .

نرى أن هذا النص بالغ الدلالة في التعبير عن طبيعة الجماعة «كنخبة مفكرة ذات انتماء بورجوازي عانت من عسف السلطة» وشغب العوام في آن . إذ غالباً ما كان العوام يشاركون العسكر التركي في السلب والنهب وهتك الأعراض . كما كانت الخلافة السنية وفقهاؤها من الأشاعرة «وأهل الحديث» يحرضون هؤلاء العوام ضد أصحاب الفكر العقلاني . ويفصح النص السابق عن حكمة تلك «النخبة المفكرة» في التماس «التقية» لا حفاظاً على أشخاصهم ؛ بل «صيانة لمواهب الله عز وجل» ، أي حفاظاً على ما حباهم الله به من علم نافع .

من هنا لا محل لتفسيرات أخرى ترد «تقية» الإخوان إلى تأثرهم بكتاب «كليلة ودمنة» ؛ خصوصاً ما كتب عن استتار العلماء والحكماء في باب «الحمامة المطوقة»[3] . وإن كان هذا التفسير يشي بدلالة هامة على الهوية الفكرية لتلك الجماعة ؛ والأحجى أن يقال بأن إخوان الصفا وعوادروس ما حل من بطش بالثوار وأرباب الفكر الذين اشتركوا في الحركات الثورية التي عاينها الإخوان عن كثب ؛ وربما شاركوا فيها وأضيروا أيضاً . وصدق لذلك من قال : «إن الإخوان أخفوا أسماءهم عن الناس زهداً في الشهرة وحرصاً على حياتهم المهددة

(١) عمر الدسوقي : إخوان الصفاء ، ص ٤٢ ، القاهرة ١٩٣٧ .
(٢) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٢١٥ .
(٣) **أنظر** : عمر الدسوقي : المرجع السابق ، ص ٤٢ .

من قبل الحكام ـ ونضيف العوام ـ في هذا العصر المضطرب»[١] ؛ وهو أمر يتسق وحكمة الإخوان . لذلك التزموا «التقية» ومارسوا العمل السري . وفي ذلك يقولون : « . . . إن لنا كتبًا لا يقف على قراءتها غيرنا ولا يطلع على حقائقها سوانا ، ولا يعلمها الناس إلا من قبلنا ، ولا يتعلم قراءتها إلا من علمناه ، ولا يعرف صور حروفها إلا من عرفناه»[٢] .

ينم هذا النص عن أخذ الإخوان بالحيطة والحذر من جهة ، كما يدل على حكمتهم واستنارتهم من ناحية أخرى . وحسبهم أن المعري والتوحيدي وابن الراوندي ـ كما قيل ـ كانوا من أعلامهم[٣] . وهو أمر غير مستغرب لا يفت في مصداقيته تحامل التوحيدي عليهم - إذ يفهم ذلك في إطار أخذه بالتقية أيضًا ـ ولا كون ابن الراوندي ملحدًا ، وحسبه أنه كان مفكرًا مرموقًا . ومعلوم أن دعوة الإخوان توجهت لاجتذاب المثقفين على اختلاف مللهم ونحلهم كما سنوضح في موضعه .

من خلال أخذ الإخوان «بالتقية» أيضًا ؛ ندرك لماذا اتبعوا أسلوب الرمز في رسائلهم عندما تناولوا بعض المسائل الشائكه ذات الصلة بالدين والسياسة[٤] . وقد تكون التقية كذلك وراء ما بدا من تناقضات في الآراء في بعض مسائل الرسائل . هذا بالإضافة إلى أن الرسائل لم يكتبها مؤلف واحد بل هي نتاج عمل جماعي صدر خلال[٥] قرنين من الزمان من بدء الدعوة إلى نهاية القرن الخامس الهجرى[٦] .

وقبل الحديث عن مضمون الدعوة وغاياتها ؛ من المفيد أن نحسم مسألة الإنتماء الطبقي والهوية المذهبية لإخوان الصفا .

بالنسبة للمسألة الأولى ؛ لم يوفق بعض الدارسين الذين قالوا بانتماء الإخوان إلى الطبقة الكادحة ؛ لأن الرسائل تتعاطف مع العمال والحرفيين في المدن والفلاحين في الريف[٧] . وهو أمر مستبعد لأن المستوى الثقافي لهؤلاء لا يرقى إلى المستوى العلمي والفكري والفلسفي الرفيع الذي كتبت به الرسائل . والصواب ـ فيما نرى ـ انتماء الجماعة إلى الطبقة البورجوازية ؛ خصوصًا التجار ورؤساء الحرف فضلا عن الوراقين .

---

(١) أنظر : عارف تامر : **حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء** ، ص ٢٧ بيروت ١٩٤٧ .

(٢) **الرساله الجامعة** ، جـ ٢ ، ص ٣٧١ .

(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٤٥ .

(٤) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٦٣ .

(٥) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ١٨٠ .

(٦) عمر فروخ : **إخوان الصفا** ، ص ٣٦ ، بيروت ١٩٨١ .

(٧) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٤١ .

ومعلوم أن هذه الطبقة تبنت هموم الكادحين وقادت الكثير من ثوراتهم الاجتماعية ، كما كانت قوام حركة تأسيس العلوم وتدوينها إبان عصر الصحوة البورجوازية الأولى . يؤكد ذلك وصف التوحيدي لهذه الجماعة بأنها «صفوة» ، أو «عصابة» مفكرة محدودة العدد . هذه الصفوة أو «الإنتليجنسيا» هي التي تبنت هموم طبقتها التي أضيرت في عصر الإقطاعية المرتجعة ، كذا طموح الطبقة الدنيا التي تردت أحوالها في هذا العصر . لذلك وجهت الدعوة للمثقفين من سائر الطبقات[1] . ومن منطلق الحكمة والاستنارة أيضًا جرى اختيار الدعاة من طبقات مختلفة ، كل داع يدعو أهل طبقته إلى تعاليم الإخوان[2] . بل حاولوا كسب المستنيرين من رجالات الدولة العباسية نفسها إلى حركتهم[3] ، خصوصًا من الذين فقدوا نفوذهم لاستئثار قادة العسكر بالسلطة .

ومن القرائن الدالة على انتماء جماعة الإخوان إلى الطبقة البورجوازية ؛ أن معظمهم كانوا موسرين أنفقوا من أموالهم على نشاط الحركة[4] ، فضلا عن مساعدة إخوانهم الفقراء[5] .

اختلفت الآراء وتضاربت كذلك حول الهوية المذهبية لإخوان الصفا . ويمكن تصنيف هذه الآراء على النحو التالي :

ثمة من قال بأن دعوة الإخوان كانت معتزلية وأن متكلمي المعتزلة هم الذين كتبوا رسائلهم[6] . ونرى خطأ هذا الحكم لأن المعتزلة كان لهم دعوتهم السرية الخاصة قبل تأسيس حركة إخوان الصفا ، ثم دمجوا دعوتهم بالدعوة الشيعية الزيدية بعد ذلك ؛ كما أثبتنا في دراسة سابقة[7] . وإن كان هذا لا يمنع من انضمام بعض رجالات المعتزلة إلى جماعة الإخوان ؛ لأنهم كانوا رواد النظر العقلي في الفكر الإسلامي ، فضلا عن محنتهم في عصر الإقطاعية المرتجعة ؛ تلك التي نجم عنها تخلي بعضهم عن الاعتزال وهرطقة بعضهم - كابن الراوندي - بل واعتناق بعضهم الأشعرية من باب التقية ؛ كما فصلنا في المبحث الخاص بفكر الفرق من هذا الكتاب .

---

(١) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٨٥ .
(٢) **المصدر نفسه** ، ص ٢١٤ .
(٣) **عمر فروخ** : المرجع السابق ، ص ٢٤ .
(٤) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٢١٤ .
(٥) **نفس المصدر والصفحة** .
(٦) **عمر الدسوقي** : المرجع السابق ، ص ٤٤ .
(٧) **أنظر** : محمود إسماعيل . الأدارسه ، ص ٢١ وما بعدها .

أما الاتجاه الغلاب ؛ فيرى أن دعوة الإخوان علوية شيعية . لكن أصحاب هذا الاتجاه اختلفوا حول تحديد المذهب الشيعي الذي اعتنقه الإخوان ؛ فيرى البعض أنهم إثني عشرية ؛ بل يردون تأسيس الجماعة أصلا إلى جعفر الصادق[1] خلال العصر العباسي الأول . وهو زعم خاطىء لأن الشيعة الإثني عشرية عزفت عن الاشتغال بالسياسة إلى حين ، وعكف مؤسسها جعفر الصادق على إرساء تعاليم مذهبه الذي شكك فيه خصومه من الإسماعيلية ؛ وهو ما عرف باسم تأسيس «الإمامة الروحية» الإثني عشرية[2] . وإن كان هذا لا يمنع كذلك من انضمام بعض رجالات الإثني عشرية إلى جماعة إخوان الصفا الذين لم يصادروا على أي مذهب من المذاهب ؛ هذا فضلا عن اشتراك الإخوان والإثني عشرية معًا في معاداة العباسيين . لكن ذلك لا يعني كون الإخوان إثني عشرية ؛ لا لشيء إلا أنهم أخذوا عليهم مواقفهم المتخاذلة في إيثار العافية وانتظار عودة «المهدي المنتظر» . يقول الإخوان في هذا الصدد «ومن الناس طائفة قد جعلت التشيع مكسبًا لهم مثل النائحة والقصاص لا يعرفون من التشيع إلا التبريء والشتم واللعنة والبكاء مع النائحة . . . وجعلوا شعارهم لزوم المشاهد وزيارة القبور كالنساء الثواكل . . . وهم بالبكاء على نفوسهم أولى»[3] .

أما معظم من قالوا بتشيع إخوان الصفا فقد نسبوهم إلى المذهب الإسماعيلي . يقول أحدهم : «إن تنظيم إخوان الصفا إسماعيلي قح»[4] . ويزعم أن الرسائل كتبت بأمر الإمام الإسماعيلي عبدالله بن محمد[5] ، وأن فكر الإخوان وفقههم هما عين الفكر والفقه الإسماعيلي[6] . ويستشهد في ذلك بنصوص - قرأها قراءة خاطئة - من الرسائل تقول : «إعلم يا أخي بأنا قد عرضنا إحدي وخمسين رسالة في فنون الآداب ومراتب العلوم وطرائق الحكم . . إذا نظر فيها إخواننا وسمع قراءتها أهل شيعتنا . . . وعرفوا حقيقة ما هو مقرون بها من تفضيل أهل البيت لأنهم خزانة علم الله ووارثو علم النبوات ؛ تبين لهم تصديق ما يعتقدون فيهم من العلم والمعرفة»[7] .

والنص - كما هو واضح - لا يشير إلى الإسماعيلية تصريحًا أو تلميحًا . وعبارة «أهل

---

(١) أنظر : أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٤٩ .
(٢) أنظر : محمود إسماعيل : فرق الشيعه ، ص ٩٤ وما بعدها .
(٣) الرسائل ، جـ ٤ ، ١٩٨ .
(٤) أنظر : عارف تامر : المرجع السابق ، ص ٢١ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٣
(٦) المصدر نفسه ، ص ١٥ .
(٧) الرسائل ، جـ ٤ ، ص ٢٢٢ .

شيعتنا» الواردة في النص لا علاقة لها بالتشيع ألبته بل جاءت إردافًا لكلمة «إخواننا» . والمقصود بالأولى أتباع إخوان الصفا خارج البصرة تمييزاً لهم عن «الإخوان» الذين كانوا يحضرون «مجالس» الجماعة في البصرة . أما عن «تفضيل إخوان الصفا آل البيت» ـ كما ورد في النص ـ فلا يعزى لكونهم علويي النسب ؛ بل لأنهم «خزانة العلم» كما ورد في النص نفسه . يضاف إلى ذلك أن دعوة الإخوان وجهت للمستنيرين من سائر المذاهب والفرق ، بما يبطل تبرير الباحث بأن إخوان الصفا اعتنقوا المذهب الإسماعيلي .

وفي نفس الاتجاه ذكر باحث آخر أن «رسائل إخوان الصفا هي الواجهة الثقافية للدعوة الإسماعيلية»[١] . كما نص ثالث على أن الرسائل «ما هي إلا صورة شعبية للفلسفة الإسماعيلية»[٢] . ورابع قال بأن «الإخوان لا ينكرون صلتهم بالإسماعيلية»[٣] . وجعل خامس الإخوان هم «النظار المتفلسفون لحركة الإسماعيلية السياسية»[٤] . وذهب سادس إلى أن جماعة الإخوان «كانت إصلاحًا للمذهب الإسماعيلي»[٥] . وقبلهم جميعًا ـ ويبدو أنهم تأثروا برأيه ـ أصر أحد المستشرقين على اعتناق إخوان الصفا المذهب الإسماعيلي[٦] .

وكما هو واضح من هذا العرض ؛ تتفاوت آراء القائلين بانتماء الإخوان إلى المذهب الإسماعيلي ما بين اعتناق المذهب ، وعدم إنكاره ، وإصلاحه ، والتصدي لقيادة دعوته . . . الخ بما يفت في مصداقية الحكم أصلا .

لكن هذا الإجماع من قبل باحثين ثقات يدفع إلى الظن بأنهم وقعوا في أخطاء قراءة وفهم بعض نصوصن الرسائل ، ومنها نص يخاطب فيه الإخوان أحد المنتمين للمذهب الإسماعيلي في محاولة اجتذابه إلى جماعتهم ؛ يقول : « . . ومما يجمعنا وإياك أيها الأخ البار الرحيم محبة نبينا عليه السلام وأهل بيته الطاهرين وولاية أمير المؤمنين على بن أبي طالب خير الوصيين ، صلوات الله عليهم أجمعين»[٧] . ويشي سياق النص بعدم إسماعيلية إخوان الصفا ؛ كما تدل عليه عبارة «ومما يجمعنا وإياك أيها الأخ البار» ؛ بما ينفي تمذهب الإخوان بالمذهب الإسماعيلي . أما لماذا وجهت الدعوة إليه؟ فقد وجهت كذلك لسائر أهل المذاهب

---

(١) أنظر : كامل مصطفي الشيبي : ، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية ، ص ٩٣ ، بغداد ١٩٦٦ ,
(٢) أنظر : محمد عابد الجابرى :تكوين العقل العربي ، ص ٢٠٤ .
(٣) أنظر :أحمد أمين :المرجع السابق ، ص ١٨٠ .
(٤) أنظر :أحمد صبحى :المرجع السابق ، ص ٣٠١ .
(٥) أنظر :أوليرى دى لاسى :المرجع السابق ، ص ١٧٤ .
(٦) أنظر : Browne,E: **Literary History of Persia**, Camb. Univ. Press,1956, Vol, I, P.292.
(٧) الرسائل ، جـ ٤ ، ص ٢٤٢ .

والفرق كما تدل نصوص الرسائل الضافية في هذا المعنى . هذا فضلا عن تعاطف إخوان الصفا - كسائر المسلمين على اختلاف مذاهبهم - مع آل البيت دون أن يكونوا شيعة بالضرورة .

ثمة رأي آخر يقول بتشيع إخوان الصفا ؛ على المذهب الزيدي لأن «بني بويه الزيدية عطفوا على الإخوان»[١] . ويضيف آخر أن إخوان الصفا «راهنوا على رجل تتحقق فيه شروط فكرهم السياسي وهو عضد الدولة البويهي الذي كان شيعيًا زيديًا معتدلا ولكن لم يتم مرادهم»[٢] . وليس أدل على خطأ هذا الرأي من تأسيس جماعة إخوان الصفا قبل قيام الدولة البويهية بنحو قرن من الزمان تقريبًا . أما عن التعاطف بين الطرفين - وهو صحيح - فيعزى إلى اشتراكهما معًا في معاداة الخلافة العباسية ؛ فضلا عن مباركة الإخوان ما قام به البويهيون من إصلاحات سياسية واقتصادية واجتماعية واحتضانهم النهضة العلمية والفكرية ، كما أوضحنا في المباحث السابقة .

خلاصة القول ، أن جماعة إخوان الصفا لم تتمذهب بالتشيع بسائر فرقه ، وإن لم يحل ذلك دون انضمام الكثيرين من الشعية إلى جماعتهم . يؤكد ذلك ما ورد في الرسائل على لسان الإخوان «ومن الناس طائفة ينسبون إلينا بأجسادهم وهم براء بنفوسهم ويسمون أنفسهم العلوية وما هم من العلويين»[٣] .

لقد انخرط هؤلاء العلويون في سلك الجماعة ؛ شأنهم شأن الكثيرين من المذاهب الأخرى وإن احتفظوا بهويتهم المذهبية الأصلية . كما كان خطاب دعوة الإخوان من الحنكة والمهارة ؛ بحيث خاطبوا أرباب كل مذهب بما يروق أتباعه حتى من كانوا على المذهب السني ؛ برغم معاداة الإخوان للخلافة السنية . إذ جاء في الرسائل عبارة تسترضي السنة والشيعة معًا في وقت كان الصراع بينهما على أشده عندما تحدث الإخوان عن الحكومات العادلة في العصور الإسلامية السابقة ومثلوا لها « بالمهديين والخلفاء الراشدين الذين يقضون بالحق وبه يعدلون»[٤] . هذا بينما كان السنة يلعنون عليًا والشيعة يكفرون أبا بكر وعمر فوق

(١) أنظر : حسن إبراهيم حسن : **تاريخ الدولة الفاطمية** ، ص ٤٦٥ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٥٢ .
(٣) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ١٩٩ .
(٤) **الرسائل** ، جـ ١ ، ص ٢٥١ .

المنابر وفي الأسواق .

ثمة اتجاه آخر يرى أن «الإخوان قرامطة» و«حشاشين»[1] و«دروز»[2] . وهو حكم خاطىء أيضًا لا يحتاج إلى مناقشة ؛ لأن هذه الجماعات شيعية إسماعيلية من ناحية ، وكان ظهورها لاحقًا على تأسيس جماعة إخوان الصفا من ناحية أخرى . وإن كنا لا ننكر أن تلك الجماعات أفادت من فكر إخوان الصفا ؛ كما سنوضح فيما بعد . أخطأ بالمثل من قال بأن مؤسس جماعة إخوان الصفا هو مسلمه المجريطي - الذي كان متشيعًا[3] - لأنه أندلسي عاش في وقت لاحق على تأسيس الجماعة ؛ إذ توفي عام ٣٩٥ هـ . وإن كنا لا نشك في انتمائه إليها ، وربما كان راعيها في الأندلس ؛ فقد قام هو وتلميذه عمرو الكرماني - نسبة إلى مدينة قرمونة - بشرح الرسائل لأتباع الجماعة في الأندلس[4] .

ثمة اتجاه أخير يرى أن إخوان الصفا «جماعة مضطهدة وسريه ولكن لا دعوة لها ؛ وإن كانت النزعات السياسية تطل من بعض آرائهم التي كانت فلسفية روحية يلتمسون فيها سلوي لنفوسهم أو خلاصًا وتطهيرًا لها»[5] .

ونحن نوافق على بعض ما تضمنه هذا الرأي ؛ من حيث عدم اعتناق الإخوان أي مذهب من مذاهب الفرق الإسلامية ، كذا في انعدام وجود دعوة سياسية سرية كدعوات قوى المعارضة . لكننا نؤكد أن الإخوان أسسوا «دعوة» فكرية تعليمية ذات رسالة تنويرية قام بنشرها جهاز تنظيمي محكم في معظم أقاليم العالم الإسلامي . كذا نشاحح في أن اشتغالهم بالمعرفة كان من أجل العزاء والسلوى والبحث عن الخلاص الفردي ؛ كما سنوضح بعد قليل .

وربما اختلط الأمر على صاحب هذا الرأي ؛ فخلط بين جماعة إخوان الصفا وجماعة أخرى عاصرتها وكانت تضم «صفوة مفكرة» من سائر الملل والنحل . وكان مقرها في بغداد - لا البصرة - يترأسها أبو سليمان المنطقي . ولم يكن لهذه الجماعة دعوة ولا مطامع سياسية أو أهداف تبشيرية معرفية ؛ بل كان همها الاجتماع في دار رئيسها للمتعة الذهنية ليس إلا[6] .

(١) أنظر : Macdonald : **Development of Muslim Theology**, Jurisprudence and Constitutional Theory, P.197, New York,1903.

(٢) عمر الدسوقي : المرجع السابق ، ص ٩٩ .

(٣) أنظر : الدوميلي : المرجع السابق ، ص ٣٥١ .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

(٥) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

(٦) أحمد أمين : المرجع السابق ، ص ١٦٣ .

خلاصة القول ـ أن جماعة إخوان الصفا حركة سرية فكرية ذات دعوة منظمة ورسالة تنويرية ترشيدية تعليمية تستهدف إذكاء الوعي السياسي عن طريق المعرفة .

فماذا عن مضمون دعوة إخوان الصفا؟ وما هي أهدافها وغاياتها؟

يكمن مضمون الدعوة في تبني رسالة معرفية تجمع بين الحكمة والشريعة ، وتصلح الثانية بالأولى ، ومنهما معًا صاغت مذهبًا خاصًا في المعرفة يستلهم الآراء القويمة والقيم النبيلة من سائر الأديان والفلسفات ونشره على نطاق واسع في سائر أرجاء العالم الإسلامي ؛ من أجل إذكاء الوعي والتمهيد لإرساء دعائم مجتمع فاضل ذي طابع توحيدي علماني . من أجل ذلك اتبع إخوان الصفا أسلوبًا تعليميًا تربويًا ـ لا ثوريًا أو انقلابيًا ـ لتنشئة جيل من الشباب المستنير يضطلع بتحقيق هذا الطموح المنشود . فعن طريق المعرفة ؛ يتهذب سلوك الحاكم والمحكوم وتصبح الفضيلة رائدهما . لذلك عولوا على ترشيد الحكام وتنوير المحكومين . وهي سياسة تعتمد «النفس الطويل» ولا تستعجل التغيير ؛ خصوصًا بعد إخفاق معظم الحركات الثورية التي عولت على الأسلوب الانقلابي ، وأفضت إلى التشرذم والفرقة بعد نجاح بعضها في تأسيس كيانات سياسية طائفية وإثنية وإقليمية . لذلك عولت دعوة الإخوان على سياسة توحيد الجهود ولم الشمل عن طريق الترشيد والتنوير .

يقول الإخوان في هذا الصدد : «فهلم إلى صحبة إخوان لك فضلاء وأصدقاء كرام ؛ علومهم حكيمة ، وآدابهم نبوية ، وسيرتهم ملكية ، ولذاتهم روحانية ، وهممهم إلهية . . وكن يا أخي من المؤمنين الذين بعضهمأولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»[1] . لذلك أصاب أحد الباحثين فقال : «إن السياسة عند إخوان الصفا كانت تنويرية»[2] ، ولم يصب آخر حين حكم بأن «التنوير» عند الإخوان كان «تمويهًا» لأن غايتهم الباطنه هي تأسيس دولة علوية[3] . وهو قول سبق لنا تخطئته . والصواب أنهم قالوا بدولة علمانية يسوسها «الحكماء» الذين هم أجدر بقيادتها[4] . لقد أنكر الإخوان المفهوم الثيوقراطي في الحكم وأظهروا تسامحًا مع سائر الملل والنحل . لذلك اشترطوا أن تستند الدولة المنشودة على الإرادة والاختيار بدلا من الجبر والقهر . وهو أمر يحتاج إلى إعداد جيل جديد من الشباب ؛ هذبته المعرفة وقادته إلى الفضائل «من أبناء الحكام والتجار والفقهاء والعلماء وأرباب

(١) الرسائل ، جـ٤ ، ص ١١١ .

(٢) عمر فروخ : إخوان الصفا ، ص ٢٠ ، بيروت ١٩٨١ ,

(٣) أنظر : جبور عبد النور : إخوان الصفاء ، ص ١٧ ، ١٨ ، القاهرة ١٩٧٠ .

(٤) الرسائل ، جـ٣ ، ص ١٧٧ .

الأموال»[1] مجتمع هذا شأنه لا يؤسس على العنصرية والطبقية والطائفية ، بل يبنى على مبادىء الحق والحقيقة والعدل ؛ فبهذه المبادىء تتأسس «مدينة فاضلة»[2] ومجتمع «أممي» علماني مستنير . «فالناجي في الآخرة من كان جامعًا لفضائل الأمم والأديان كلها»[3] . وهو مجتمع «إشتراكي» في العلم والمال[4] ، تسوسه نخبة مفكره فضائلها مكتسبة من المعرفة ؛ «فلعل نفسك تتنبه من نوم الغفله ورقدة الجهالة وتحيا بروح المعارف العقلية»[5] .

من أجل ذلك نظم الإخوان «دعوة» محكمة لإعداد جيل جديد «من الشباب والفتيان»[6] عن طريق التربية والتعليم والتثقيف[7] . وعقدوا لذلك «مجالس» تعقد في أوقات منتظمة في مكان سري آمن[8] . أما عن مجالس الإخوان خارج البصرة ؛ فكانت تتدارس الرسائل في حلقات وفي أوقات محددة أيضًا .

وكانت برامج التثقيف متدرجة حسب سن التابع وثقافته[9] . فثمة خطاب للمتفلسفين وآخر للشكاك الحائرين ، وثالث للعمال (أي من انضم إليهم من رجالات الدولة) والكتاب[10] وهلم جرا . وكرسوا برامج خاصة لأتباعهم المتمذهبين بمذاهب أخرى[11] ؛ وإن عولوا أساسًا على غير المتمذهبين[12] .

كانت رسائل الإخوان بمثابة دستور للجماعة يتدارسه الأتباع الذين لا يستطيعون حضور المجالس[13] . يقول الإخوان : «إن شيعتنا وإخواننا المتفرقين في البلاد وسائر من ينسب إلينا هم في أحوال مختلفة»[14] . لذلك جرت مراعاة تلك الأحوال في صياغة برامج التثقيف التي ركزت على عدة مبادىء أساسية هي :

---

(١) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٢٣٧ .
(٢) **الرسائل** ، جـ ١ ، ص ١٠٦ .
(٣) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٣٦١ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٣٦ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٣٧ .
(٧) جبور عبد النور : المرجع السابق ، ص ١١ .
(٨) **الرسالة الجامعة** ، جـ ٢ ، ص ٣٩٥ .
(٩) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ١١٩ وما بعدها .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٢٢٥ وما بعدها .
(١١) المصدر نفسه ، ص ١٠٧ .
(١٢) المصدر نفسه ، ص ١١٤ .
(١٣) عمر فروخ : المرجع السابق ، ص ٣٣ .
(١٤) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ١٩٧ .

أولاً : الإقرار بالتوحيد .

ثانيًا : الإقرار بالرسائل وتصديق محتواها .

ثالثًا : التصديق بالكتب المنزلة .

رابعًا : حفظ الناموس وسياسة الناس .

خامسًا : التواضع لله وعدم المباهاة .

سادسًا : إنكار الظلم والجور .

سابعًا : عدم مخالطة النساء واحتساء المسكرات لما ينجم عنها من تخريب العقول .

هذا فضلا عن التحلي بالفضائل العامة كالكرم والسخاء والسماحة والصدق . إلخ[1] .

وفضلا عن برامج التثقيف النظري في المعارف والآداب ، وضعت برامج للتثقيف العملي لاكتساب الخبرة والمهارة في الحرف والصنائع[2] .

ولا نجد في برامج التثقيف تلك ما ينم عن تعارض مع تعاليم الإسلام ؛ ومن ثم فلا مجال لاتهامهم بالزندقة والإلحاد ؛ كما درج عليه خصومهم من المعاصرين واللاحقين . ويعترف الإخوان بأن مذهبهم ليس بدعة «بل هو رأي قديم قد سبق إليه الحكماء والفلاسفة والأنبياء والأئمة المهديون»[3] . لذلك صدق من قال بأن رسائل الإخوان لا يجب النظر إليها كمعرفة مجردة ؛ بقدر ما هي معرفة عملية لمذهب له أهداف تنويرية[4] .

خلاصة القول ؛ أن إشكالية تأسيس جماعة إخوان الصفا ودعوتها وغاياتها أمكن حلحلتها بفضل الرؤية السوسيو ـ تاريخية .

تتعلق الإشكالية الثانية «بالمرجعية» الفكرية لفلسفة إخوان الصفا . وفي هذا الصدد إتسعت واتسقت مرجعية معارفهم مع مضمون رسالتهم في التنوير ومع كونهم «انتليجنسيا» تدرك أهمية المعارف الإنسانية مهما تعددت مذاهبها وتنوعت ، وتتبنى نزعة «هيومانية» أبعدما تكون عن التعصب ، وتؤمن بالتسامح الفكري ؛ لأن سائر المعارف الدينية والفلسفية والمذهبية الطبيعية والإلهية ، النظرية والعملية ذات فائدة ما في التحليل الأخير . لذلك نهلوا

(١) الرسائل ، جـ ٣ ، ص ١٧٩ ، ١٨٠ .
(٢) الرسائل ، جـ ١ ، ص ١٩ .
(٣) الرسائل ، جـ ٤ ، ص ١٧٩ .
(٤) أنظر : أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ٣٠٢ .

من سائر المعارف «المتاحة» وأفادوا منها في بناء مذهب بسطوه «بلغة سلسلة وسهلة يتقبله كل من حظي بقدر من الثقافة»[١] . يقول الإخوان : «وبالجملة ينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى ألا يعادوا علمًا من العلوم أو يهجروا كتابا من الكتب ، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ؛ لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها» .

تلك الرؤية المستنيرة تنم عن نزعة «ليبرالية» عند إخوان الصفا باعتبارهم نخبة بورجوازية مفكرة . من هنا تسقط دعاوى بعض الدارسين الذين قصروا مرجعية فكر الإخوان على مصادر بعينها . يقول أحدهم : إن «مصدر فكرهم هو مذاهب الشيعة والمعتزلة وثمرات الفلسفة دون انسجام»[٢] . ويقصرها آخر على «الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية والغنوص»[٣] وثالث على «الهرمسية والفيثاغورية»[٤] . ترجع تلك الأحكام الخاطئة في مرجعية فكر إخوان الصفا إلى نظرة خاطئة إلى فكر الإخوان نفسه ؛ باعتباره نتاجًا يعبر عن «العقل المستقيل»[٥] . والصواب هو انفتاح الإخوان على سائر تيارات المعرفة واتجاهات الفكر ، فضلا عن الأديان جميعًا ؛ وإن فضلوا الإسلام لأنه كمال أخير للأديان . وهذا يفسر إقبالهم على مصادر العقيدة الإسلامية من قرآن وسنة ، وعلى سائر آراء الفرق الكلامية والفلسفية الإسلامية السابقة . وتشهد رسائلهم على استشهادهم بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية[٦] واعتماد التصور القرآني للعالم والكون بعد برهنته عقليًا . كما استخدموا مصطلحات وصيغًا وألفاظًا إسلامية إلى جانب أخرى فلسفية وعلمية[٧] .

أفادوا بالمثل من الديانات السابقة السماوية والوثنية ، وصبغوا مصطلحاتها بمسحة عربية إسلامية ؛ وذلك عن قناعة بأن الديانات السماوية مصدرها إلهي واحد وغاياتها واحدة أيضًا . يقول إخوان الصفا : «إن جميع ما نطق به الأنبياء حق وصدق لا مرية فيه»[٨] . بل مجدوا بعض العقائد الوثنية القائلة بالإله الواحد المنزه عن الصفات ؛ كعقيدة الصابئة الذين أردفهم القرآن الكريم بأهل الكتاب ، وعاملهم الرسول (ص) معاملة «أهل الذمة» . لذلك نهلوا من الفكر الحراني «وأسلموا» مصطلحاته ؛ فاعتبروا «هرميس» هو «النبي إدريس» ،

---

(١) آلدوميلي : المرجع السابق ، ص ٢٩٦ .
(٢) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ١٦١ .
(٣) أنظر : كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ١٨٠ .
(٤) أنظر : محمد عابد الجابري : تكوين ، ص ٢٠٢ .
(٥) نفسه ، ص ٢٠٣ .
(٦) أنظر : الرسائل ، جـ ٢ ، ص ٣٧ .
(٧) Gumont: **Les Religions Orient des Paganisme Romain**, T.2, P.90, Paris,1929.
(٨) الرسائل ، جـ ١ ، ص ٨٧ .

و«الأفلاك» «ملائكة»(١) .

كما نهل الإخوان من الفلسفة بسائر اتجاهاتها المثالية والمادية ؛ عن قناعة بأنها لا تتعارض مع الدين(٢) . بل عندما انتهكت الشريعة الإسلامية في عصر «الإقطاعية المرتجعة» دعوا إلى تصحيحها عن طريق الفلسفة . يقول الإخوان : «إن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولاسبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة»(٣) .

نهلوا كذلك من معارف أفلاطون وأرسطو(٤) وفيثاغورس ، فضلا عن الطبيعيين اليونان والمسلمين دونما تعصب أو مصادره . أفادوا من ذلك كله في صياغة فلسفة متميزة ذات طابع عقلاني .

فماذا عن إشكالية المنهج عند إخوان الصفا؟

بديهي أن يعول الإخوان على مناهج شتى ؛ وذلك لاعتمادهم مصادر معرفية متنوعة ، فوظفوا كل منهج في مجاله المعرفي المناسب ؛ بما يتسق أيضًا ورؤيتهم للكون ؛ تلك الرؤية المتعددة العوالم ؛ كما سنوضح فيما بعد . وننوه بأنهم أفادوا في هذا الصدد من معارفهم الواسعة ، فضلا عن النهضة العلمية خصوصا في مجال الطبيعيات والرياضيات التي أفرزتها الصحوة البورجوازية الثانية . فقد اعتمدوا «التجربة» في معرفة ظواهر العالم المادي ، والبرهان العقلي والمنطقي والحدس المعقلن في مجال الميتافيزيقا . لذلك أصاب أحد الدارسين حين قال : «اعتمد منهجهم عدة طرق . فبطريق الحواس تعرف النفوس ما هو أحسن من جوهرها ، وبطريق البرهان تعرف ما هو أعلى منها وأشرف ، ثم هي تعرف ذاتها وجوهرها بالتأمل العقلي أو إدراكها إدراكًا مباشرًا»(٥) .

وقد عول الإخوان في مباحثهم على تبسيط المعارف المحصلة عن طريق هذه المناهج المتنوعة ؛ فلم تكن بحوثهم أكاديمية صارمة ؛ بقدر ما توخت مستوى يتناسب مع غايتهم في نشر معارفهم بين من أوتي درجة معقولة من الثقافة .

لذلك كان الخطاب الإخواني عقلانيًا ممنطقًا . وفي ذلك يقولون : «من لم يرضَ بشرائط العقل وموجبات قضاياه فعقوبته في ذلك أن نخرج من صداقته ونبرأ من ولايته ولا نستعين

(١) Gumont: Op. Cit. P.93.

(٢) آلدوميلى : المرجع السابق ، ص ٢٥٦ .

(٣) الرسائل ، جـ ١ ، ص ٢٤ .

(٤) آلدوميلى : المرجع السابق ، ص ٢٥٥ .

(٥) أنظر [illegible] بور : المرجع السابق ، ص ١٦٤ .

به في أمورنا . . ونوصي بمجانبته إخواننا . . . واعلم أن العقلاء الأخيار إذا انضاف إلىَ عقولهم القوة بواضع الشريعة ؛ فليس يحتاجون إلى رئيس يرأسهم ويأمرهم وينهاهم ويزجرهم ويمكن عليهم ، لأن العقل والقدرة لواضع الناموس يقومان مقام الرئيس الإمام»[1] .

وهذا النص بالغ الدلالة في الكشف عن عدة حقائق هامة هي :

أولاً : القطع بأخذ الإخوان بالمنهج العقلي ؛ بما يدحض زعم من قالوا بأنهم عملوا على «تكريس العقل المستقيل» .

ثانيًا : نفي الزعم بأنهم زنادقة ؛ فلم ينكروا الشرع إنما عولوا على إصلاح الشريعة بالعقل .

ثالثًا : تأكيد رسالة الإخوان في التنوير والترشيد ، ونفي اعتبار جماعتهم حركة سرية سياسية علوية أو غير علوية .

لقد أجل الإخوان قدر العقل فحكموه في سائر المعارف التي تصب فيه عن طريق التجربة والحدس . والحدس عندهم ليس صوفيًا ؛ بل هو نتيجة للتوسع والتعمق في المعرفة . هو أشبه ما يكون بما أسماه «برتراند راسل» «الحدس العلمي» .

من سمات عقلانية الإخوان أيضًا إتباعهم قانون «العلة والمعلول» في تفسير الظواهر . يقولون : «العلة هي سبب لكون كل شيء آخر إيجادًا ، والمعلول هو الذي لوجوده سبب من الأسباب»[2] ؛ شأنهم في ذلك شأن المعتزلة ؛ فيرون أن «أسس أنواع المعرفه تكون من المبادىء العقلية وهي معرفة إستنباطية يحصلها العقل بنفسه أو يكتسبها»[3] . من هنا إعتبر الإخوان العقل «قوة مفكرة» فضلا عن كونه أداة للمعرفة ؛ فبه وحده ، وعن طريق معياريته يقبلون أو يرفضون «كل ما يتعلق بالفكر والتصور والاعتبار والتركيب والتحليل والقياس والفراسة والخواطر والإلهام وقبول الوحي وتخيل المنامات»[4] .

لقد كان العقل حاضراً عند الإخوان وهم يصنفون المعارف إلى ثلاث ؛ يتعلق بعضها بالماضي والثاني بالحاضر والثالث بالمستقبل . وعولوا على السماع ـ بعد عقلنته ـ في معرفة

(١) **الرسائل** ، جـ٤ ، ص ١٨١ .
(٢) **الرسائل** ، جـ٣ ، ص ٣٦٠ .
(٣) **دي بور** : المرجع السابق ، ص ١٣١ .
(٤) **الرسائل** ، جـ٣ ، ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .

الماضي ، والإحساس فيما يتعلق بالحاضر ، والاستدلال في استشراف المستقبل[١] .

فماذا عن منهجية الاستدلال عن إخوان الصفا؟ لم يخطىء أحد الدارسين حين قال «إنهم إستقرائيون يتجاوزون منهج أرسطو»[٢] ؛ وذلك من خلال ربطهم المعرفة العقلية بالحس ، وربط النشاط الفكري بالعمل ، كذا قولهم بأن معظم المعارف مكتسبة[٣] .

بديهي أن يتبع إجلال الإخوان للعقل ؛ إدراك أهمية المنطق ؛فهو عندهم أحد طرق المعرفة ، فضلا عن كونه «ميزان الفلسفة . . وأداة الفيلسوف التي يتحرز بها من الخطأ ما أمكن»[٤] .

عول إخوان الصفا على الحس في معرفة المحسوسات ؛ بما يكشف عن قاعدة منهجية هامة ؛ وهي توظيف المنهج «حسب ماهية المعروفات»[٥] . وعندهم أن الحواس تدرك الوجود المادي للأشياء المحسوسة ، أما ماهيتها فيمكن معرفتها بالروية والتفكير[٦] . لذلك أوصوا في رسائلهم بضرورة دراسة الحساب والهندسة ، لا باعتبارهما معرفة فحسب ؛ بل كوسيلة لإرشاد العقل لمعرفة المحسوسات وتحويلها إلى معقولات . كما اهتموا بالفلك ؛ لا لمعرفة ما وراء الطبيعة فقط ؛ بل لاعتقادهم بأن الأفلاك تؤثر في العالم المادي[٧] .

أما الحدس ؛ فلم يكن عند الإخوان ـ كما تصور البعض ـ هرمسيا غنوصيًا إشراقيًا ؛ بل يستند على أسس منطقية ؛ فحواها أن من حصل العلوم والمعارف يدرك أن الله صورة روحية سارية في جميع الموجودات ، وأن هوية الوحدانية تفيض منها هذه الموجودات ، وأن «الله جعل بواجب حكمته في جبلة النفوس معرفة هويته طبعًا من غير تعلم واكتساب»[٨] . هذا عن معرفة الله بالفطرة ، أما عن مغزى معرفته عن عمق ؛ فتتم بتحصيل العلوم والمعارف الإلهية والطبيعية والرياضية والعقلية والحسية ؛ «حتى إذا أحكمت النفوس هذه العلوم عرفته

---

(١) الرسائل ، جـ ١ ، ص ١٠٥ .
(٢) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٠٣ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٠٤ .
(٤) الرسائل ، جـ ١ ، ص ٣٤٢ .
(٥) الرسائل ، جـ ٣ ، ص ٣٩٣ .
(٦) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٦٨ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ١٦٥ ، ١٦٦ .
(٨) الرسائل ، جـ ٤ ، ص ٢٥١ .

عند ذلك حق المعرفة وسكنت إليه واطمأنت وثبتت معه ونالت السعادة القصوى» ؛ ذلك «أن الأمور الإلهية لا تدركها الحواس ولا تصورها الأوهام ؛ ولكن الدليل والبراهين الصادقة باعثة للعقول على الإقرار بها والقبول بها»[١] .معنى ذلك أن الحدس لا يتأتى عند الإخوان وحيًا أو إلهامًا أو وهمًا ؛ بل هو نتيجة للتعمق المعرفي المفعم بالدليل والبرهان بما يحفز العقل على الإيمان . فهو إذن ليس حدسًا صوفيًا ؛ بل حدس «علمي معقلن» إن جاز التعبير . ولا غرو فقد أطلق الإخوان على هذا النوع من الحدس «العقل الغريزي»[٢] .

قصارى القول أن إخوان الصفا إعتمدوا عددًا من المناهج تشمل السماع والتجربة والحس والحدس المعقلن ، ووظفوا كلا منها في إطار عقلاني ؛ حسب طبيعة موضوع المعرفة .

فماذا عن نظرية المعرفة عن إخوان الصفا؟

يخطىء من يتصور أن نظرية المعرفة عند الإخوان تنطلق من أساس مادي ، أو من منطلق مثالي ، أو من جعل الإخوان في هذا الصدد «تائهين بين المادية والمثالية»[٣] . فقد سبق وأثبتنا الأساس العقلاني كمنطلق لنظرية المعرفة عند الإخوان ؛ بحيث يحتوي المعارف المادية والمثالية معًا . ونضيف أن عقلانية الإخوان عملية لا تجريدية ؛ إذ قالوا بأن بعض المعارف تدرك بالبداهة ، وبعض آخر بالحس والتجربة ، وثالث بالحدس المعقلن . وهو موقف يجعلهم أبعد ما يكون عن العقلانيين التجريديين الخلص أو الحسيين القحاح . وما كنا لنتصور أن يكونوا من الصنف الأول وقد عولوا على العلوم الطبيعية والرياضية ، ولا من الصنف الثاني في عصر كانت هذه العلوم لا تزال تعارك مر-حلة التأسيس . وحسبهم أنهم أفادوا من سائر المنهجيات المتاحة في نطاق الممكن .

لقد اعتمدوا الحس والبرهان[٤] والحدس المعقلن[٥] ، كل في مجاله المعرفي المناسب حسبما ذكرنا ، ووظفوها جميعًا بما لا يتعارض مع الشرع . لذلك أخطأ من قال بأن الإخوان تجاوزوا معطيات عصرهم فرفضوا تدخل أي قوى خارجية في تصرفات الإنسان . إذ من المعلوم أن الإخوان جعلوا الله سبحانه علة أولى لجميع الموجودات . وعن طريق «الفيض»

---

(١) **الرسائل** ، جـ٣ ، ص ٣٧٤ .
(٢) **الرسائل** ، جـ٤ ، ص ٨ .
(٣) **أنظر** : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٤٠٠ .
(٤) **الرسائل** ، جـ٢ ، ص ٣٣٤ .
(٥) **عمر فروخ** : المرجع السابق ، ص ٤٧ .

تدخلت سلسلة «عقول الأفلاك» والنفس الكلية في أفعال الأنفس الجزئية ؛ لكن تدخل لا ينفي قوانين الحركة الذاتية للعالم المادي ؛ بل يؤطره وينظمه ، وفي كل الأحوال يحد من حريته ؛ فيما نرى .

مصداق ذلك قول الإخوان : «إن الأفعال والحوادث الطبيعية وأفعال الناس جميعًا هي أفعال الأنفس الجزئية» ؛ بما يفيد حركتها الذاتية . لكن الأنفس الجزئية ـ عندهم ـ هي «من قوى النفس الكلية»[1] ؛ بما يحد من استقلالية حركة العام المادي .

وفيما يتعلق بالعقل الإنساني ؛ فهو من قوى النفس الجزئية . هو «الجزء العاقل الناطق المحرك للجسد المدبر له والمظهر به ومنه أفعالا وأقوالاً وعلومًا»[2] .

والعقل يشمل قوى متعددة هي المتخيلة والمفكرة والحافظة والناطقة والصانعة . ويطلق عليها الإخوان «القوى الروحية» . لكن النفس الجزئية تشتمل ـ فضلا عن العقل وملكاته السابقة ـ قوى ثالثة هي السامعة والباصرة والشامة والذائقة واللامسة[3] .

وكما هو واضح ؛ نلاحظ أن سائر هذه القوى جميعًا تنطلق من أساس «حسي» ؛ وهو أمر غاب عن معظم الدارسين ؛ فلم يضطنوا إلى أن ما أسماه إخوان الصفا «القوى الروحية» إنما هي «العقل» . لذلك أخطأ واحين حكموا على نظرية المعرفة عند الإخوان بالمثالية في أدنى صورها وهي «الإشراق» . لكن عقلانيتهم لم تكن في الحصاد النهائي قاطعة ، إذ أن أساسها الحس الذي لم يكن مستقلا استقلالا تامًا عن «عوالم ما فوق القمر» . وحسبهم إعلاء منزلة العقل خلال عصر أهدر قيمته . هذا فضلا عن ربط التفكير العقلي بالحس ؛ فعملية التفكير عندهم تبدأ في الحواس ، ثم تنتقل إلى الدماغ ، ثم إلى المتخيلة في مقدمة الدماغ التي تسلمها إلى الحافظة في مؤخرته[4] .

كما أن عملية إدراك المعقولات تتم عن عدة طرق هي ؛ طريق الحواس وهو أبسطها ، وطريق الإدراك العقلي المباشر ، وطريق البرهان . والطريق الأخير لا يتأتى إلا بعد التعمق في الرياضيات والمنطق[5] .

خلاصة القول أن العقل هو قوام نظرية المعرفة عند الإخوان . لكن عدم استقلاليته تمامًا

---

(١) الرسائل ، جـ٢ ، ص ١١٠ .
(٢) الرسائل ، جـ٤ ، ص ٢٣٨ .
(٣) جبور عبد النور : المرجع السابق ، ص ٤٠ وما بعدها .
(٤) الرسائل ، جـ٢ ، ص ٣٢٨ ، ٣٤٧ .
(٥) الرسائل ، جـ٢ ، ص ٤٣٤ .

يعزى إلى معطيات عصر لم ينعتق الفكر فيه تمامًا من تأثير اللاهوت من ناحية ، وعدم اكتمال ونضج العلوم الطبيعية والمنهج العلمي التجريبي من ناحية أخرى .

في ضوء ما سبق إيضاحه عن مرجعية المعرفة عند إخوان الصفا وتحديد منهجهم وتبيان معالم نظريتهم في المعرفة وغاياتها ؛ نتناول الآن آراءهم في «الميتافيزيقا» ؛ إذ سوف نجد إلهيات الإخوان ترجمة لسائر تلك المعطيات . وننوه قبل إثبات ذلك بوجود تناقضات في آرائهم قد تفت في الجانب المعرفي من الإلهيات النظرية ، وهذا راجع كما سبق وأشرنا إلى تأثيرات سوسيو ـ ثقافية ؛ حيث كتبت الرسائل خلال عصرين متناقضين ؛ هما عصر الإقطاعية المرتجعة وعصر الصحوة البورجوازية الثانية .

ننوه أيضًا بعدم احتفال الإخوان بمراجعة تلك التناقضات في الإلهيات النظرية ؛ إذ انصب اهتمامهم على الإلهيات العملية التي وردت في الرسائل دونما أدنى تضارب أو تناقض ، بما ينم عن طبيعة رسالتهم التنويرية . لم يهتم إخوان الصفا بالمعرفة لذاتها بقدر ما راموا توظيفها تربويًا في «صناعة» و«صياغة» المواطن الفاضل ، بتقديم حلول شافية لمسائل الإلهيات العملية كالنبوة والمعاد والجنة والنار . . إلخ والتي أسفر تناول المتكلمة لها عن إثارة الوساوس والشكوك . لذلك أولاها إخوان الصفا اهتمامًا كبيرًا أسفر عن «عقلنتها» بما يتسق ورسالتهم التنويرية .

وبخصوص الإفادة من المرجعيات المتعددة والمتنوعة في تقديم نسق عقلاني في الإلهيات ؛ نهلوا من الفلسفة اليونانية بسائر تياراتها ؛ فتأثروا بأفلاطون وأرسطو ـ إلى حد ما ـ وفيثاغوس وأفلوطين كثيرا في تفسير ظواهر الوجود بما لا يخالف العقيدة الإسلامية .

تأثروا بأفلاطون في «نظرية المثل» ؛ من حيث «صدور» العالم عن الله على مراتب . كما تأثروا بنظرية «الفيض» الأرسطية مع ميل أكثر لأفلاطون . ومن أفلوطين أخذوا كذلك نظريته في «الفيض مع إجراء تعديلات جوهريه عليها [١] . وعن فيثاغورس أخذوا نظام الأعداد [٢] ؛ ووظفوه توظيفًا جديداً [٣] . وصدق بعض الدارسين إذ قالوا أن الإخوان نقلوا نظرية «الانسجام» بين العوالم الأربعة وعدلوا فيها بما يتسق مع الفكر البورجوازي ؛ فذهبوا إلى أن هذا «الإنسجام» يتم «باختيار» وليس «بالجبر» كما ذهب أفلوطين [٤] .

---

(١) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٠٦ - ٤٠٨ .
(٢) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٢٨ .
(٣) حسين مروه : المرجع السابق ، ص ٤١٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٤١٣ .

أما عن المؤثرات الإسلامية في «إلهيات» إخوان الصفا ؛ فتتمثل في نقل الرؤية القرآنية عن الله سبحانه وتعالى في وحدانيته وتنزيهه وخلقه العالم[١] مدعمين إياها بالنظام العددي الفيثاغوري[٢] . ولا غرو ؛ فرسائلهم حافلة بالآيات القرآنية والأحاديث النبويه إلى جانب نظام الأعداد ؛ فالله «واحد» والعقل الأول «ثان» وهكذا . كما تأثروا بعلم الكلام ؛ وإن مالوا إلى المعتزلة أكثر من الأشاعرة[٣] . كذلك تأثروا بفلسفة الكندي أول فيلسوف عربي . كما أفادوا من الطبيعيات ؛ عندما انطلقوا من المحسوسات لمعرفة الإلهيات[٤] .

خلاصة القول ؛ أن موسوعية المعرفة عند إخوان الصفا حفزتهم على الإفادة من سائر الرؤي والأفكار بما يخدم غايتهم التنويرية ؛ وذلك لاسترضاء سائر المقبلين على الدعوة مع تعدد وتنوع مذاهبهم ومعتقداتهم . وصاغ الإخوان من سائر تلك المرجعيات مذهبًا جديدًا «يختلف عن أي مذهب فلسفي»[٥] . وفي ذلك يقول الإخوان : «رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها»[٦] في صيغة عقلانية لا تتعارض مع الإسلام .

فلنحاول ـ في إيجاز ـ عرض معالم مذهبهم في الإلهيات .

الله سبحانه عند الإخوان هو الموجود الأعظم الأزلي المنزه عن التشبيه والصفات . ومع ذلك أقروا بجميع التصورات المعروفه عنه سبحانه سواء عند العوام الذين يشبهونه ، أو عند من يرون فيه صورة روحية سارية في جميع الموجودات ؛ كما هو حال المتصوفة ، أو من أنكروا تصويره ؛ لأن الصورة لا تكون إلا في مادة ، كما هو حال الفلاسفة . وهم إذ يجيزون ذلك كله ؛ فحجتهم أن الله لا يضار من هذه التصورات المختلفة من ناحية ، وتحاشى إحداث بلبلة وحيرة في النفوس ـ خصوصًا عند العوام ـ من ناحية أخرى . وفي ذلك شاهد على نزعتهم العملية ؛ فضلا عن حرصهم على استرضاء سائر المتمذهبين بغية كسبهم إلى دعوتهم . وهم بعد ذلك كفيلون بتصحيح تصوراتهم وإقناعهم برأيهم الخاص ؛ وهو أن الله جل علاه «هوية وجدانية تفيض منها الموجودات» . يقول إخوان الصفا : «اعلم أن الله تعالى جعل بواجب حكمته في جبلة النفوس معرفة هويته طبعًا من غير تعلم واكتساب»[٧] ،

---

(١) **الرسالة الجامعة** ، جـ ٤ ، ص ٢٨٩ ، ٢٩٠ .

(٢) جبور عبد النور : المرجع السابق ، ص ٣٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٧ .

(٤) **الرسائل** ، جـ ١ ، ص ٣٤٩ .

(٥) عمر فروخ : المرجع السابق ، ص ٩٣ .

(٦) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ١٠٥ .

(٧) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٥١ .

وبالمعرفة تتعمق معرفة الله على نحو صحيح . يقولون : «حتى إذا أحكمت النفوس تعلم هذه العلوم عرفته عن ذلك حق معرفته وسكنت إليه واطمأنت ، وثبتت معه ونالت السعادة القصوى . ذلك أن الأمور الإلهية لا تدركها الحواس ، ولا تتصورها الأوهام ؛ ولكن الدليل والبراهين الصادقة باعثة للعقول على الإقرار بها والقبول لها»[1] .

يثبت هذا النص مصداقية حكمنا الذي ذهبنا إليه في تقرير منهجية الإخوان في كون طبيعة الموضوع تفرز المنهج المناسب في تناوله .

تأثر الإخوان في معرفة الموجودات التالية لله سبحانه بنظرية الفيض الأفلاطونية والأرسطية والأفلوطنية بعد تعديلها ، وتقديم صيغة جديدة لا تتعارض مع التصور الديني مدعومة بنظام الأعداد الفيثاغوري . فلم يقولوا بقدم العالم ؛ إنما جاروا رأي الدين في أنه محدث[2] «لم يأت دفعة واحدة»[3] . لكنهم أعطوا «الفيض» بعداً عقلانياً باستخدام «العلة والمعلول» في صدور المخلوقات المتراتبة التي فاض بعضها عن بعض فجعلوها «فاعلة منفعلة»[4] . وهنا يتضح التوفيق بين الدين والعقل ، كذا تبرز إفادة الإخوان من معطيات العلم الطبيعي . ولا غرو ؛ فالدين والفلسفة عندهم يستهدفان غاية واحدة هي إحقاق الحقيقة .

وعندهم أن «العقل الكلي» ـ أو «العقل الأول» ـ صدر عن الله سبحانه ، وهو لذلك ـ وباعتباره السابق في الخلق ـ مستكمل الفضائل لقربه من علته ؛ فهو موضوع «كلمة الله» التي بها خلق الأشياء[5] . والعقل الكلي جوهر بسيط روحاني تكمن فيه صور الموجودات ؛ فيفيض بها على «النفس الكلية» دفعة واحدة بلا زمان[6] . ولذلك فهي تلي العقل الكلي من حيث المرتبة[7] .

والنفس الكلية تلقي الموجودات إلى «الهيولى الأولى»[8] ؛ وهي ذات بالقوة لا وجود لها بالفعل ، تخرج إلى الوجود عند قبول «الصورة» ؛ فهي مشتاقة إليها ، وهي أصل الأفلاك

---

(١) الرسائل ، جـ٣ ، ص ٣٧٤ .
(٢) أنظر : الرسائل ، جـ٣ ، ص ٣٣٩ .
(٣) الرساله الجامعه ، جـ١ ، ص ٢٣٦ .
(٤) المصدر نفسه ، جـ٣ ، ص ٣٨٨ .
(٥) المصدر نفسه ، جـ١ ، ص ٥٢٨ .
(٦) المصدر نفسه ، جـ٢ ، ص ٧١ .
(٧) المصدر نفسه ، جـ٣ ، ص ٨ .
(٨) المصدر نفسه ، جـ٢ ، ص ٧٢ .

وما فيها من الملأ الأعلى[١] . «وفلك القمر» هو الفيض الأدنى للعالم الروحاني .

وعن الهيولى الأولى صدرت «الهيولى الثانية» وهي سبب مولد الكائنات وأصل تركيب أجسام المعادن والحيوان والنبات والإنسان[٢] .

ويلاحظ في هذا النسق مزيج من التأثر بالرؤية الدينية والعلوم الطبيعية والتأمل العقلاني . لذلك لم يخطىء بعض الدارسين حين حكموا بأن إخوان الصفا انطلقوا من العالم المادي لفهم الإلهيات . وحسبهم القول بأن جسم العالم بأسره شبيه بجسم الإنسان ؛ تام الأعضاء ، كما أن جسم الإنسان شبيه بالعالم أجمع . يقول الإخوان : «العالم إنسان كبير ، والإنسان عالم صغير»[٣] .

وقد ذهب بعض الدارسين إلى أن « إلهيات » إخوان الصفا في تسلسلها التراتبي هذا جعلتهم يقتربون من «تطورية دارون» . وتلك مبالغة بحق ؛ لأن تراتيبة «دارون» تبدأ من الأدنى إلى الأعلى ؛ على عكس تراتيبة الإخوان ـ كما هو واضح من نسقهم ـ تبدأ من أعلى إلى أسفل . لذلك لم يقولوا «بالتطور والارتقاء» بقدر وقوفهم على «اتصال الحلقات في عملية الخلق . وتلك نقلة هامة في التفكير في حد ذاتها[٤] بالقياس إلى التطور المغلول في مجال الطبيعيات في عصر إخوان الصفا .

هذا عن تصور الإخوان للإلهيات النظرية ؛ فماذا عن آرائهم في الإلهيات العملية؟

تشمل الإلهيات العملية عند الإخوان مسائل الإيمان والنبوة والوحي والأديان والمذاهب وما يتعلق بالحياة الأخروية ؛ كالمعاد والقيامة والموت . . . إلخ .

ونعتقد أن الإخوان التزموا في هذا الصدد بالرؤية الدينية مع إعطائها صبغة عقلية .

ففي مسألة الإيمان ؛ يرى الإخوان أن الناس يتفاوتون ؛ لتفاوتهم في المقدرة العقلية من جانب ، وفي التحصيل المعرفي من آخر[٥] . والإيمان يعني الاتباع لأصحاب النواميس بالسمع والطاعة[٦] . وهو نوعان ؛ ظاهر وباطن ؛ الظاهر هو الإقرار بالله والملائكة والأنبياء والوحي والقيامة ، والباطن هو إضمار القلوب على تحقيق ما يقره اللسان ، وهو عندهم

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٤٠ .
(٢) نفس المصدر والصفحه .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .
(٤) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٦٩ .
(٥) الرسائل ، جـ ٤ ، ص ١٣٦ .
(٦) نفس المرجع والصفحة .

حقيقة الإيمان ؛ بما يفيد ربط الإيمان بالعمل[1] . كذلك أعطوا الإيمان طابعًا عقليًا حين قالوا بأنه يقتضي الاعتقاد بأن الله رتب الموجودات وبث فيها قوانين حركتها[2] . فالباري لا يباشر الأفعال بذاته بل يصدر منه ذلك على سبيل الأمر[3] ؛ فكل الموجودات خاضعة لقانون عام وشامل لا يضطرب ولا يتبدل[4] .

وعلى غرار المعتزلة ؛ أول إخوان الصفا الكائنات الروحية كالملائكة والشياطين والجن[5] . كما آمنوا بالنبوات على أساس أن الأنبياء بشر يوحى إليهم . ومهمتهم إيضاح الوحي موضع السنن وتهذيب النفوس وإجراء الأحكام . «وربما كان النبي ملكًا ؛ لأن النبوة تنظر في أمور الدين والدنيا»[6] ، وهم أرقى من العلماء بدرجة واحدة[7] .

والوحي يصدر عن الملائكة إلى الأنبياء المختصين بزكاء النفس وصفاء الجوهر[8] . والدين عندهم هو الإسلام ؛ فهو خير الأديان وشريعته أكثر الشرائع عدلا[9] . وقد فرق الإخوان بين العقيدة والشريعة ؛ فالعقيدة أمر إلهي لا إكراه فيه ، وهي واحدة في جميع الأديان ؛ لكن الشرائع تتعدد بتعدد الأنبياء وتعدد البيئات[10] ؛ وهي من وضع البشر[11] ؛ وغايتها «بلوغ الحق وحكم الصواب وعمل الخير وتجنب الزور والبهتان»[12] ، ولا يجوز لأحد أن يستغلها في سبيل الدنيا[13] . وموقفهم هذا غاية في الاستنارة دون أن يمس الشريعة أو يؤدي إلى إلغائها ؛ كما تصور بعض الدارسين[14] .

وبخصوص المذاهب والفرق ؛ لا يستنكر الإخوان الخلاف في الرأي بين أصحابها «لأن

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .
(٢) المصدر نفسه ، جـ ٣ ، ص ٣٣٥ .
(٣) المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ٣٤٣ .
(٤) المصدر نفسه ، جـ ٣ ، ص ٣٤٣ .
(٥) المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ٤٤٦ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣١ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٩١ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ١٧١ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٢٤٢ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٤٧٦ .
(١١) المصدر نفسه ، ص ١٨٦ .
(١٢) المصدر نفسه ، ص ٢٤ .
(١٣) المصدر نفسه ، ص ٢٩ .
(١٤) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٤١ .

هذا الاختلاف فيه فوائد كثيرة»[١] ، منها اتساع المعارف وتوسيع رخص الدين[٢] .

قصارى القول أن آراءهم السابقة تنم عن حرص في جعل الدين موافقًا للعلم والحياة[٣] ، فضلا عن إكساب المسائل الدينية مسحة عقلية .

في هذا الإطار أول الإخوان «الجنة والنار» والمعاد والبعث والقيامه تأويلا عقليًا . فالبعث عندهم يعني مفارقة النفس للجسد ، أما القيامة فهي مفارقة النفس الكلية للعالم ، ورجوعها إلى الله[٤] . والنفس الإنسانية تخلد بعد فناء الجسد ؛ فإن أحسنت أثناء سكنها إياه نالت الثواب[٥] وإن أساءت حرمت من نعيم الآخرة[٦] . والجنة عالم الخلود والنعيم وما ورد عنها في الكتب المقدسة من وصف تجسيدي إنما من أجل تيسير الفهم على العوام[٧] . وينكرون الاعتقادات الخاصة بالنار وما يجرى فيها من إحراق الجلود . . . إلخ[٨] .

وعندهم أن النجاة في الآخرة لا تتأتى عن طريق العباده في الدنيا فحسب ؛ بل عن طريق السلوك المحمود وتحصيل المعارف أيضًا[٩] .

خلاصة القول أن آراء إخوان الصفا بصدد الإلهيات العملية انطوت على بعد عقلاني عملي ينم عن فهم مستنير للإسلام . لذلك نشاحح من قالوا بأن آراء الإخوان في هذا الصدد تنطوي على مؤثرات وثنية[١٠] .

هذا عن فلسفة إخوان الصفا في مجال الإلهيات ؛ فماذا عن فلسفتهم بالنسبة للعالم المادي؟

اهتم الإخوان اهتمامًا خاصًا بمعرفة العالم المادي أو الطبيعي . ويرجع ذلك إلى كونه موئل الإنسان الذي من أجله توجهت رسالتهم التنويرية لتقويمه وتربيته ليؤدي رسالته في «عمران» العالم . هذا فضلا عن ضآلة المحاذير الدينية في معرفة العالم الطبيعي بالقياس

(١) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٢٨ ، جـ ٣ ، ص ٣٧٣ .
(٢) المصدر نفسه ، جـ ٣ ، ص ٢٤١ .
(٣) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٧٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٧٠ .
(٥) **الرسائل** ، جـ ٣ ، ص ١٠٥ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٥١ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٩٠ .
(٨) المصدر نفسه ، ص ٨٧ .
(٩) **الرسائل** ، جـ ٢ ، ص ٣١٦ .
(١٠) **أنظر** . جبور عبد النور : المرجع السابق ، ص ٢٧ .

إلى ما تعلق منها بدراسة الإلهيات . أكثر من ذلك أنهم إنطلقوا - إلى حد كبير - في دراسة الإلهيات نفسها من معرفة المحسوسات في العالم الطبيعي ؛ كما ذكرنا من قبل . هذا فضلا عن تطور العلوم الطبيعية إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية بعد الاقتراب من المنهج العلمي التجريبي وتطبيقه ؛ فكشف اللثام عن الكثير من المسائل التي كانت تفسر من قبل تفسيرات ميتافيزيقية أو ثيولوجية .

مع ذلك يجب التحفظ في الأحكام ؛ فلا نجاري الدارسين الذين صوروا إخوان الصفا وقد وقفوا على الكثير من القوانين العلمية الموضوعية في دراسة العالم الطبيعي . كذا من حكموا على فلسفتهم الطبيعة بأنها مثالية دينية ، أو صوفية تهويمية تنتهك العقل لصالح الدين ؛ لذلك لم يقدم الإخوان أي جديد في هذا الصدد ؛ فنسقهم محض محاكاة للفلسفات المثالية القديمة .

على كل حال نظر الإخوان إلى العالم المادي نظرة متطورة ، باعتباره يقع «تحت فلك القمر» حيث الأشياء المحسوسة والكليات العقلية والأنواع والأجناس ؛ أي ما يخضع لمقولات الكم والكيف والزمان وكل ماله ماهية منتزعة من وجوده . ويشكل هذا التصور في حد ذاته نقلة هامة في التفكير العلمي بالقياس إلى معطيات عصر الإقطاعية المرتجعة الذي نشأت إبانه جماعة إخوان الصفا[١] . ويعد هذا التصور في حد ذاته شاهداً على إسهامات الجماعة في تطوير العلوم الطبيعية ؛ أكثر مما تركوه في مجال الإلهيات[٢] .

وقد أخطأ من أرجع تلك الإسهامات إلى تأثيرات الفلسفات والعلوم اليونانية . إذ نرى أن ما قدمه الإخوان يتجاوز بكثير ما انطوت عليه تلك المؤثرات ؛ كما سنوضح بعد قليل . بل نعتبر تلك التأثيرات - بالإضافة إلى المحاذير الدينية التي تعاظمت إبان مرحلة تأسيس الجماعة - هي المسئولة عن أوجه القصور في معرفة الإخوان عن العالم المادي . ذلك أن اعتبار هذا العالم «فيضًا» عن «النفس الكلية» أثر سلبيًا على معرفة الإخوان في هذا الصدد . كذا أفضى إيمانهم «بالقدر» إلى اعترافهم بسلطة معطلة لبعض قوانين الطبيعة[٣] . ولعل بعض تلك المؤثرات أيضًا كانت من أسباب اعتقاد الإخوان بحدوث العالم .

أما عن أسباب الإيجابيات في معرفة الإخوان عن العالم الطبيعي ؛ فتعزى إلى نزعتهم العقلانية وموسوعية معارفهم من ناحية ، وإلى إفادتهم - بل وإسهامهم - في نهضة وتطوير

---

(١) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٤٠٥ .
(٢) عمر فروخ : المرجع السابق ، ص ٦٩ .
(٣) أنظر : الرسائل ، جـ١ ، ص ٩٠ .

علوم الطبيعة التي ازدهرت مع ازدهارهم خلال عصر الصحوة البورجوازية الثانية من ناحية أخرى . يفسر ذلك حملة إخوان الصفا بضراوة على «علم الكلام» لأن المتكلمة تصدوا لتفسير ظواهر الطبيعة بمعزل عن العلم الطبيعي . يقول الإخوان : «لما لم يعرفوا ما الطبيعة نسبوا أفعالها كلها إلى الباري ووقعوا في شبهة عظيمة وحيرة وشكوك ؛ وذلك لما تبين لهم بأن الفعل لا يكون إلا من فاعل ، وشاهدوا أفعالاً لم يروا فاعليها نسبوها إلى الباري . . ونظروا فيها وبحثوا عنها فوجدوا بعضها شروراً وفساداً . . . ونحن قد بينا أن هذه كلها أفعال الأنفس الجزئية التي هي قوى النفس الكلية الفلكية كما أنشأها باريها»[1] .

يعبر هذا النص الهام عن حقيقة إسهامات الإخوان في فلسفتهم عن العالم المادي التي تمثل مرحلة وسطى بين التفكير العقلاني المجرد وبين البحث العلمي التجريبي القح في علوم الطبيعة في العصر الحديث . إذ يشي النص بأنهم رغم ردهم تفسير الكثير من ظواهر العالم المادي إلى «الأنفس الجزئية» أي إلى القوانين الذاتية في الطبيعة بما يتسق والنظرة العلمية السليمة ؛ حدّوا من فعالية هذه القوانين حين اعتبروا الأنفس الجزئية «فيضًا» للنفس الكلية ، وأناطوا الأخيره «بقوة تحريك الأجسام في عالمنا وتدبيرها لأنها هي التي وهبت تلك الأجسام أفعالها»[2] . فلم يقولوا بأن الباري هو خالق الأفعال كلها كما ذهب المتكلمة ، ولم يقولوا بالقوانين الموضوعية المحركة للعالم المادي ؛ وإنما اتخذوا في هذا الصدد موقفًا وسطًا .

ولعل هذا يفسر مدى التطور «المغلول» في علوم الطبيعة عند إخوان الصفا ؛ كما يتضح في رسائلهم . لقد عرفوا هذه العلوم وأفردوا لها حيزا واسعًا يتسق مع درجة اهتمامهم بها والإفادة منها في معرفة العالم المادي .

لقد صنفوا رسالة في «علم النباتات» وضحوا فيها «تعدد أجناسها وكيفية تكوينها ونشوئها وأسباب اختلاف أنواعها من الألوان والأشكال والطعوم والروائح ، وأوراقها وأزهارها وحبوبها وبذورها ونموها وعروقها وقضبانها وأصولها وما فيها من المنافع»[3] . ولهم إسهامات هامة في هذا العلم كرسوها لخدمة أغراض عملية وتطبيقية . يتضح ذلك من قولهم «وتبيان ما فيها من المنافع» . لقد أثبتوا أن النبات ـ والحيوان أيضًا ـ « لا يخرج عن صور جنسه أو يتجاوز أشكال نوعه»[4] . هذا فضلا عن ردهم أشكال النباتات على ما هي عليه

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٩٦ .

(٢) الرسائل ، جـ ٢ ، ص ٢١٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٣١ .

إلى علل وأسباب[١] .

وللإخوان أيضًا رسالة في «الحيوان» عرضوا فيها لتكوين الحيوانات وأنواعها وأبانوا الفروق بين الحيوان والنبات ، وعللوا أصوات الحيوان وكيفية حركته وأسباب عاداته[٢] ؛ في ضوء رؤيتهم الخاصة[٣] .

كما اهتموا بعلوم «الإنسان» اهتمامًا فائقًا ؛ فالإنسان عندهم «نفس وجسد ، والنفس أفضل من الجسد»[٤] . لذلك اهتموا بتشريح قوى نفسه (عقله)[٥] بما يخدم رسالتهم التنويرية وما انطوت عليه من اهتمام بشحذ ملكاته لعمران العالم . وفي مجال «الكيمياء اهتموا بتوظيف معارفهم عنها لخدمة أغراض عملية ، فاهتموا بالجانب التطبيقي وغضوا الطرف عما شاب هذا العلم من خرافات[٦] إبان عصر النشأة .

وللإخوان في «الطب» آراء صائبة عن أسباب الأمراض وكيفية علاجها ؛ صنفوا فيها مختصراً أسموه «السياسة الطبية»[٧] وقد أرجعوا العلل والأمراض إلى خلل في نسبة البرودة والحرارة والدم[٨] . ومع ذلك لم ينعتقوا من تأثيرات اللاهوت حين ردوا الأمراض وشفائها إلى «مقادير سماوية»[٩] .

وفي «الفيزياء» وقف الإخوان على آراء صائبة في معرفة مبادىء قانون الضوء ، وأخرى في تعليل «الصوت» بعيداً عن التفسيرات الميتافيزيقية[١٠] .

وفي «الرياضيات» تأثر إخوان الصفا بآراء «فيثاغورس» عن نظام الأعداد وصوبوا بعض أخطائه ووظفوا آراءه في نظريتهم عن «الوجود»[١١] .

ولم يتجاوز الإخوان معطيات علوم عصرهم في مجال «الهندسة» ، لكن يعزى إليهم تسخيرها في خدمة أغراض عملية إنسانية[١٢] ؛ فاعتبروا الهندسة رياضة عقلية لا مناص

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٤٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٦٣ .
(٣) عمر فروخ : المرجع السابق ، ص ٨٧ .
(٤) الرسائل ، جـ ٢ ، ص ٣١٩ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٢٢ .
(٦) الرسائل ، جـ ٤ ، ص ٢ وما بعدها .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٩٤ .
(٨) الرسائل ، جـ ٣ ، ص ٣٦٤ .
(٩) المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ٢٩٤ .
(١٠) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ١٣٧ ، ١٤٩ .
(١١) عمر فروخ : المرجع السابق ، ص ٦٠ .
(١٢) الرسائل ، جـ ١ ، ص ٤٩ .

عنها لفهم الفلسفة ؛ كما أوضحنا سلفًا .

وفي «الفلك» ؛ أفادوا من معارف صابئة «حران» ، وقالوا بأن ما هو معروف عن عالم الأفلاك أقل بكثير مما هو مجهول لم تكشف عنه المراصد[1] . والمهم أنهم وظفوا معارفهم الفلكية لخدمة فلسفتهم في الإلهيات ، فضلا عن وقوفهم على مدى تأثير عالم الأفلاك في العالم الطبيعي[2] .

خلاصة القول ، أن إخوان الصفا أسهموا في ازدهار العلوم الطبيعية والرياضية بما يتسق ومعطيات عصري الإقطاعية المرتجعة والصحوة البورجوازية الثانية .

فإلى أي مدى أفاد الإخوان من هذه المعارف وكيف وظفوها في فلسفتهم عن العالم الطبيعي ؟

وقف إخوان الصفا على بعض القوانين العلمية واقتربوا من بعضها الآخر ، كما تأثروا بالسابقين من علماء المسلمين وغيرهم في بعض ثالث .

من هذه القوانين «قانون العلية» في تفسير الظواهر الطبيعية ـ وحتى فيما وراء الطبيعة أحيانًا ـ عندما قالوا بأن «العلة سبب لكون شيء إيجادًا ، أما المعلول فهو الذي لوجوده سبب من الأسباب»[3] ، ولا ينقص من ذلك اعتبارهم «الباري جلت أسماؤه علة الموجودات كلها»[4] . منها أيضًا «الاقتراب من معرفة قانون الحتمية» أو «الضرورة» ؛ حيث يقولون «اعلم يا أخي أن في معرفة علم النجوم فوائد كثيرة . منها أن الإنسان إذا علم ما يكون من حادث في المستقبل ؛ أمكنه أن يدفع عن نفسه بعضها . . . ويتحرز فيها أو يستعد لها ؛ كما يفعل سائر الناس ويستعدون لدفع برد الشتاء بجمع الدثار»[5] . وقد أخطأ بعض الدارسين عندما استخلصوا من هذا النص وقوف الإخوان على قانون الحتمية[6] . لكن النص لا يوحي بذلك ؛ بل يوحي بشيء من الحتمية ليس إلا ؛ ذلك أن إيمان الإخوان بسطوة «القدر» قد يعطل القانون برمته . كما يوحي نص آخر بتعطيلات «لاهوتية» لهذا القانون . يظهر ذلك في قول الإخوان «متى عرف الناس الحوادث قبل كونها أمكنهم أن يدفعوها قبل نزولها بالدعاء

(١) المصدر نفسه ، ص ٧٣ .
(٢) المصدر نفسه ، جـ٣ ، ص ٣٤٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣٦ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٨٥ .
(٥) المصدر نفسه ، جـ١ ، ص ١٠٩ .
(٦) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٤١٥ .

والتفرد إلى الله تعالى»[1] .

أفاد الإخوان أيضًا من العلوم الطبيعية في معرفة «قانون أثر الكم في الكيف» ؛ وليس «التحديد الكمي دون الكيف» كما ذهب بعض الدارسين[2] ؛ لأن القانون الأخير لم يعرف إلا حديثًا .

لقد خطا إخوان الصفا ولا شك خطوة على طريق الوصول إلى هذا القانون أفادوا منها في تغير أحوال المادة نتيجة التغيير في نسب مكوناتها الكمية .

كما أفادوا من تقدم الرياضيات وعلم الكيمياء في عصر الصحوة البورجوازية ؛ في تخليق مركبات جديدة .

اقترب إخوان الصفا ـ أخيرًا ـ من قانون التطور والارتقاء ، ولم يقولوا به صراحة كما استنتج بعض الباحثين[3] . فمن خلال تطوير الإخوان نظرية«الفيض» ، وقولهم بصدور الموجودات على مراحل متعدده تقود كل منها إلى ما بعدها ؛ ما يفيد النظر إلى عالم الطبيعة باعتباره سلسلة متصلة «الحلقات»[4] . وتلك خطوة هامة تنم عن إعتقادهم «بوحدة الوجود» . يقول الإخوان في هذا الصدد : «الهيولى كله قد أتي عليه دهر طويل إلى أن تمخض وتميز اللطيف منه من الكثيف ، وإلى أن قبل الأشكال الفلكية الكرية الشفافة وترتب بعضها في جوف بعض ، وإلى أن استدارت أجرام الكواكب النيرة وركزت مراكزها ، وإلى أن تميزت الأركان الأربعة وترتبت مراتبها وانتظمت نظامها»[5] .

والفرق الواضح بين تصور الإخوان هذا وبين نظرية النشوء والارتقاء عند داروين ؛ أن الإخوان قالوا بالتطور ابتداء من العالم العلوي وانتهاء بالعالم الطبيعي ، فضلا عن قولهم بأفضلية المبتدأ على المنتهى لقربه من العلة الأولى وهي الباري سبحانه . بينما الداروينية تجعل التطور من الأدنى إلى الأعلى وتجعل الأفضلية للأعلى . وتعزى رؤية الإخوان تلك إلى المعتقدات الإيمانية التي طبعت بطابعها الكثير من آرائهم في الطبيعيات . يتجلى ذلك في قول الإخوان : «الحيوانات التامة الخلقة الكبيرة الجثة العظيمة الصورة كلها كونت في بدء الخلق

(١) **الرسائل** ، جـ١ ، ص ١٠٩ .
(٢) **أنظر** : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ٢ ، ص ٤١٤ .
(٣) **المصدر نفسه** ، ص ٤١٨ .
(٤) **دي بور** : المرجع السابق ، ص ١٦٩ .
(٥) **الرسائل** ، جـ٣ ، ص ٣٣١ .

ذكراً وأنثى من الطين تحت خط الاستواء»[1] كذا قولهم بأن «الله خلق آدم وحواء من الطين وأسكنهما الجنة»[2] . تدل تلك الأمثلة ـ وغيرها ـ على ارتباط بعض آرائهم في العلم الطبيعي باللاهوت ؛ بما ينم عن التأثير السوسيو ـ ثقافي في عصر الإخوان على فكرهم .

يتضح ذلك من نص أخير بالغ الدلالة على ما نذهب إليه . يقول الإخوان : «إن الباري لما أبدع الموجودات وأحدث الكائنات جعل أصلها كلها من هيولى واحد وخالف بينها بالصور المختلفة . . . وجعلها أجناسًا وأنواعًا مختلفة متباينة ، ثم قوى ما بين أطرافها ، وربط أوائلها وأواخرها بما قبلها رباطًا واحدًا على ترتيب ونظام ؛ لما في ذلك من إتقان الحكمة وإحكام الصنعة ؛ لتكون الموجودات كلها عالمًا واحدًا منظمًا نظامًا واحدًا ؛ ولتدل على صانع واحد»[3] .

وعندنا أن هذا النص بالغ الدلالة في إفادة إخوان الصفا إفادة جلّى من طبيعيات عصر الصحوة البورجوازية في بناء نسقهم الفلسفي . وإذا ما وضعنا في الاعتبار أن تطور الطبيعيات في هذا العصر كان لا يزال قاصراً ؛ فبديهي أن ينعكس هذا القصور نفسه على تصور الإخوان للعالم الطبيعي .

فإلى أي مدى ينطبق هذا الحكم على فلسفة الطبيعة عند إخوان الصفا؟

سبق وعرضنا لنظرية الفيض عند الإخوان وأوضحنا خصوصيتها ، وقلنا إن «فلك القمر» هو الحد الفاصل ـ عندهم ـ بين العالم العلوي الروحي والعالم الأدنى المادي . ولما كان فلك القمر هو الفيض الرابع في نظرية الصدور عندهم ؛ كانت الطبيعة لذلك هي الفيض الخامس[4] .

الطبيعة عند إخوان الصفا قوة منقوى «النفس الكلية» إنبثقت منها في جميع الأجسام التي دون فلك القمر[5] . وعندهم أن «العقل الأول» لا تأثير له في الطبيعة لأن ما دون القمر كله ناقص لا يليق بعنايته[6] .

ونرى في ذلك دلالة على نظرة الإخوان «الدونية» للمادة ـ بفعل تأثير الدين ـ لكن هذا

---

(١) المصدر نفسه ، جـ٢ ، ص ١٦٠ .
(٢) المصدر نفسه ، جـ٣ ، ص ١٢٢ .
(٣) المصدر نفسه ، جـ٢ ، ص ١٤١ .
(٤) المصدر نفسه ، جـ٣ ، ص ٨ .
(٥) المصدر نفسه ، جـ٢ ، ص ٥٥ .
(٦) المصدر نفسه ، جـ٣ ، ص ١٩٨ .

التصور نفسه ينطوي على جانب إيجابي يكمن في قولهم بنوع من الاستقلالية المحدودة للعالم المادي .

وفي المرحلة السادسة من الصدور (الفيض) تأتي «الهيولى الثانية» ـ أي الجسم ـ وله أبعاد على خلاف «الهيولى الأولى» . ثم تأتي بعد ذلك «الأركان الأربعة» ؛ أي الماء والهواء والتراب والنار في المرتبة التالية . وأخيراً تأتي «المولدات» أي الأجسام الجزئية المؤلفة من العناصر الأربعة[1] .

إن هذا التصور للعالم المادي ؛ برغم إفادة الإخوان في صياغته من معطيات فلسفية سابقة مادية ومثالية ، وأخرى دينية ، وثالثة ـ وهي الأهم ـ تتمثل في توظيف العلوم الطبيعية ؛ يجعله ـ مع ذلك ـ تصوراً جديداً مفعمًا بالعقلانية ، فضلا عن نزعة مادية غلابة وأخرى مثالية طفيفة . وهو حكم يتعارض مع أحكام الدارسين السابقين الذين حكموا على النسق الإخواني بأنه مثالي صرف أو مادي قح .

فالمثاليون يرون في هذا النسق تحويلا للطبيعية إلى مباحث نفسية[2] ؛ وهو حكم سبق تفنيده .

أما الماديون ؛ فقد أطلقوا أحكامًا غاية في المبالغة إلى حد الشطط ؛ منها :

أولاً : الزعم بأن إخوان الصفا قالوا باستقلالية العالم المادي ؛ فمذهبهم هو «معرفة العالم المادي ذاته ولذاته بنوع مستقل»[3] .

ثانيًا : الزعم بأن الإخوان توصلوا إلى القوانين الذاتية لحركة الطبيعة[4] بحيث ينتفي أي تأثير «خارجي» في حركة الطبيعة وأفعال الإنسان[5] .

وبرغم تفنيدنا لتلك المبالغات من خلال العرض السابق ؛ نكتفي بدليل قاطع يدحضها من أساسها ؛ وهو قول إخوان الصفا بأن «العالم محدث» إذ يقولون : «ببطلان قول من يقول بقدم العالم ؛ وذلك لأن الحركات المختلفة تدل على اختلافها ، والمتحرك المختلف الأحوال لا يكون قديمًا ؛ لأن القديم هو الذي يكون على حالة واحدة . . وذلك ليس يوجد موجود هذا

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٦١ .

(٢) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ١٦٩ .

(٣) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٣٩٤ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٨٦ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٨٧ .

شأنه إلا الله الواحد الأحد»[1] . هذا القطع الواضح من جانب الإخوان ليس «اتجاهًا تكتيكيًا»[2] حسب ذرائعية من قالوا بأن إخوان الصفا ماديون قحاح .

صفوة القول ـ أن فلسفة الطبيعيات عند إخوان الصفا تمثل نقلة هامة في تطور الفكر الفلسفي حسب معطيات عصرهم ؛ فقد تجاوزوا تلك المعطيات تمامًا إبان مرحلة نشأتهم خلال عصر الإقطاعية المرتجعة ، كذا لم يتجاوزوا التطور العلمي الطبيعي التجريبي الذي وقع إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية .

فماذا عن آرائهم في السياسة والاجتماع؟

الجديد الذي نود توكيده في هذا الصدد ؛ أن الإخوان لم يؤسسوا دعوة سياسية سرية ؛ كسائر دعوات الفرق السياسية الدينية ؛ بل مهدوا لتأسيس مجتمع تسوده قيم الدين والفلسفة عن طريق التنوير والترشيد ؛ وذلك بإعداد جيل من الشباب المستنير . وذلك كرد فعل لانتهاك الشريعة والعقل إبان عصر «الإقطاعية المرتجعة» ؛ في ظل سلطة ثيوقراطية مشلوله هي الخلافة العباسية ، وأو ليجركية عسكرية عنصرية ممثلة في نظام «إمرة الأمراء» المتسلط . كانت دعوة الإخوان السرية التنويرية محاولة لتجاوز التشرذم السياسي الطائفي والعنصري والإقليمي ؛ إذ دعوا لتأسيس «مجتمع علماني» موحد تنعم فيه الرعية على اختلاف مللها ونحلها وأصولها الإثنية بالقيم والفضائل المستمدة من الشريعة والحكمة في آن ؛ فهمًا في نظرهم يستهدفان غايات واحدة هي الحق والحقيقة وبناء المواطن الفاضل القادر عن مشيئة وإرادة ووعي ومعرفة وقدرة على تحقيق رسالة الله في الخلق من «عمران» الدنيا كوسيلة للخلاص في الآخرة .

وكان أسلوب الإخوان في هذا الصدد وليد ظروف العصر الذي أخفقت فيه الحركات السياسية الثورية والثورات الاجتماعية العفوية في سائر أرجاء العالم الإسلامي . لقد طرحوا النضال بالقلم واللسان واطَّرحوا السنان . وهذا لا يتأتى إلا بإذكاء الوعي عن طريق المعرفة ؛ وهو أمر افتقرت إليه الحركات السياسية الثورية المحبطة . كما أنه لا يتأتى سراعًا عن طريق الانقلاب الفجائي ؛ بل يحتاج إلى إعداد طويل بالتربية والتعليم . من هنا لا عبرة لأحكام الدارسين السابقين الذين رأوا في دعوة الإخوان تنظيمًا سياسيًا شيعيًا إثنا عشريًا أو زيديًا أو إسماعيليًا ؛ كما سبق وذكرنا ؛ لا لشيء إلا لأن تلك الدعوات الأخيرة كانت موجودة

---

(١) الرسائل ، جـ ٣ ، ص ٣١٤ .

(٢) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٢٤ .

وتمارس نشاطها السياسي السري إبان دعوة إخوان الصفا التنويرية . كما ظلت دعوة الإخوان تمارس نشاطها بعد أن توقفت تلك الدعوات السياسية السرية ؛ بعد نجاح بعضها في تأسيس كيانات سياسية وإخفاق البعض الآخر لأسباب لا محل لذكرها في هذا المقام .

لم تستهدف دعوة إخوان الصفا تأسيس دولة مذهبية كتلك التي توختها الدعوات الأخرى ؛ بقد ما كرست الجهود من أجل التمهيد لتأسيس مجتمع فاضل موحد علماني إشتراكي في المال والعلم ؛ لا يؤسسه الإخوان أنفسهم بل يعدون الأجيال من أجل إقامته على المدى البعيد . ولعل مما يؤكد دعوانا تلك أن رسائل إخوان الصفا رغم موسوعيتها وتناولها لسائر المعارف المتاحة ؛ لم تفرد مباحث عن السياسة أو «الإمامة» التي كانت شاغل الفرق السياسية والمذاهب الكلامية وهاجسها الأول . بل إن معارف الفرق وعلم الكلام كله إنصبت حول الإمامة والسياسة ؛ كما سبق وأوضحنا في المبحثين الأول والثاني من الكتاب .

لذلك لم يعاد الإخوان الخلافة العباسية من أجل استبدالها بحكم يؤسسه الإخوان أنفسهم ؛ بل لأن العباسيين انتهكوا الشريعة فاعتبروا لذلك «ظلمة كفرة» . وبلغ الانتهاك مداه على يد حكومات العسكر «المتغلب» الذي انقض على السلطة بطرق غير مشروعة . ومن ثم تسلح الإخوان لتقويض الخلافة التيوقراطية والعسكر المتغلب بالدين والعلم ؛ ومن ثم أوكلوا المهمة «إلى الله والراسخين في العلم»[1] .

كذلك نقم الإخوان على «فقهاء السلطان» ـ من الأشاعرة ـ والولاة والعمال والكتاب الذين برروا حكم «الغلبة» وساندوه مقابل حيازة الإقطاع[2] . لذلك أخطأ بعض الدارسين حين زعموا أن الإخوان ألغوا الشريعة في دعوتهم ؛ والصواب أنهم راموا «تطهيرها» بعد انتهاكها . يقول إخوان الصفا «إنك لا تقدر أن تعيش إلا بمعاونة أهل مدينة وملازمة شريعة»[3] . لقد تأثروا في ذلك بنظرية «المجتمع المدني» عند أرسطو ، فضلا عن تعاليم الإسلام كذا بآراء أفلاطون عن «الصفوة المفكرة» التي أناطوها بمهمة التغيير تمهيداً لتكوين دولة موحدة علمانية تكفل العدل الاجتماعي لسائر الرعايا على اختلاف مللهم ونحلهم ولغاتهم وقومياتهم وأجناسهم[4] .

الصفوة المفكرة في نظر الإخوان هي القادرة علي تحقيق ذلك في إطار شرعي لا

---

(١) الرسائل ، جـ٣ ، ص ٨٧ .
(٢) راجع : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جـ٢ ، مجلد ، ص ٦٢ - ٦٥ .
(٣) الرسائل ، جـ٢ ، ص ١١٩ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٤٦ .

انقلابي[1] وعلى المدى الطويل . لذلك أخطأ من قال بأن دعوتهم استهدفت قيام الدولة الفاطمية[2] ، أو دولة خاصة بهم[3] .

توسل الإخوان ـ من أجل تحقيق غايتهم ـ برسالة تنوير وترشيد وجهت لتأطير «إديولوجية معرفية» «لمواجهة «الإديولوجية الإقطاعية»[4] التي تمثلت في مذهب الأشعري . ولعل هذا يفسر حملتهم عليه واتهامه بالجهل[5] . ولا يعني هذا رفضهم المذهب السني الذي أسسه الأشعري ؛ بل حملوا عليه لأنه «برر للسلطان» . دليلنا في ذلك إعتراف الإخوان بحكم الخلفاء الراشدين ؛ حيث اعتبروه أنموذجًا ومثالاً ؛ «فهم الذين يقضون بالحق وبه يعدلون»[6] . كما تعاطفوا مع العلويين ؛ لا لأنهم من آل البيت ؛ بل لأنهم ناصروا الشرع والعدل واستشهد الكثيرون منهم من أجل ذلك ؛ «فقد أسلموا أجسادهم إلى القتل . . . ولقوا آباءهم الطاهرين محمداً وعليًا والمهاجرين والأنصار»[7] وهذا النص بالغ الدلالة في عدم نصرتهم مذهبًا على آخر .

وإذا كان الإخوان قد تنبأوا بنهاية الحكم القائم ؛ فلم يكن ذلك من منطلق اندراجهم في الحركة الشيعية ـ كما زعم البعض ـ بل لظلمه وجوره واعتقادهم ـ قبل ابن خلدون ـ بأن النظام الجائر يحمل في طياته بذور الانهيار والسقوط . كذا سبقهم في القول بأن للدول أعماراً ؛ نشأة ، وازدهاراً ، وسقوطًا . يقول الإخوان «إن كل دولة لها وقت منه تبتدىء وغاية إليها ترتقي ، وحد إليه تنتهي . . فإذا بلغت أقصي غايتها ؛ تسارع إليها الانحطاط والنقصان ، وبدا في أهلها الشؤم والخذلان ، واستأنف الآخرون القوة والنشاط والظهور»[8] .

وهذا ينسحب على الدولة العباسية التي بلغت شأو ازدهارها في العصر العباسي الأول ـ عصر الصحوة البورجوازية الأولى ـ والتي عاين إخوان الصفا دخولها مرحلة الضعف والانهيار بعد تحكم العسكر التركي في مقدرات الخلافة وتدخلها في تنصيب الخلفاء وعزلهم ، وتواطئهم في هذا الصدد مع نساء البلاط . كذا في تقلص سلطان الخلفاء وظهور دول مستقلة عن الخلافة ؛ فيما عرف باسم «إمارات الإستيلاء» . كذا تفاقم الصراع بين قواء

(١) المصدر نفسه ، جـ٣ ، ص ١٧٧ .

(٢) أنظر : عارف تامر : المرجع السابق ، ص ٩ ، محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٣٢ .

(٣) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٣٧٧ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٤٤١ .

(٥) الرسائل ، جـ ٤ ، ص ٤١٣ .

(٦) الرسائل ، جـ ١ ، ص ٢٥١ .

(٧) المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ٩٨ .

(٢) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ١٣٠ ، ١٣١ .

العسكر حول منصب «أمير الأمراء» وولاية البلدان . ناهيك بالتدهور الاقتصادي من جراء الإقطاع العسكري والإداري والثيوقراطي . وتفاقم المشكلات الاجتماعية والسخائم العنصرية الشعوبية والتدهور المديني والديموغرافي . هذا فضلا عن الصراع الطائفي بين المذاهب والفرق ، وسطوة الاتجاهات السنية النصية ، واضطهاد المذاهب المخالفة فضلا عن أهل الذمة .

عاين إخوان الصفا أيضًا تعاظم حركات المعارضة واندلاع الثورات الاجتماعية ، وتأسيس الدعوات السرية السياسية ، واستشرفوا من هذه المظاهر جميعًا نذر التغيير[1] .

كذا أخطأ من قال أن دولة الإخوان المنشودة خطط لها على أن تكون «دولة ثيوقراطية»[2] ؛ تأسيسًا على نص في رسائلهم يقول : «الدين والملك إخوان توأمان لا يفترقان ، ولا قوام لأحدهما إلا بأخيه . غير أن الدين هو الأخ المقدم . . ولا بد للملك من دين يدين به الناس ، ولابد للدين من ملك يأمر الناس بإقامة سننه طوعًا أو كرهًا»[3] .

يدل هذا النص أولا على خطأ من ذهب إلى معاداة الإخوان للشريعة ؛ كمبرر لاتهامهم بالهرطقة . لكنه لا يدل كذلك على المفهوم الثيوقراطي للدولة عندهم . بل ينم عن فهمهم الواسع والواعي لمجريات التاريخ الإسلامي ؛ إذ باستقرائه تحقق عندهم إرتباط قيام الدول بدعوة دينية ، كما هو حال الدولة العباسية ودول المعارضة الخارجية والشيعية . وتلك حقيقة نقلها ابن خلدون عن إخوان الصفا عندما اشترط ضرورة توافر «عصبية ودعوة دينية» لقيام الدول في العالم الإسلامي في العصور الوسطى .

وحسبنا – تبرئة للإخوان من تهمة القول بالمفهوم الثيوقراطي للدولة ـ من نقمتهم على الخلافة العباسية الثيوقراطية وحملتهم الضارية على فقهائها المبررين لها . وقد سبق وأثبتنا الكثير من نصوص رسائل إخوان الصفا التي تدل على توقهم لقيام «دولة علمانية» يسوسها العلماء . ونضيف في هذا الصدد نصاغاية في الأهمية في دلالته على صدق ما نذهب إليه . يقول الإخوان «العقلاء لا يحتاجون إلى رئيس ؛ لأن عقلهم يقوم مقام الرئيس والإمام»[4] .

لذلك وجه الإخوان دعوتهم للتنوير والتثقيف والتعليم والتربية لسائر من توسموا فيهم

---

(١) عند مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جـ ٢ ، مجلد ١ ، ص ٧٢ وما بعدها .

(٢) أنظر : عمر فروخ : المرجع السابق ، ص ١٣٥ .

(٣) الرسائل ، جـ ٢ ، ص ٣٠٨ .

(٤) المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ١٨٩ .

قدراً من الثقافة على اختلاف مذاهبهم وطبقاتهم . كما سبق وأثبتنا أن مجالسهم وبرامجهم «الثقيفية» كانت خلوا من أية دلالة عن إعداد سياسي أو عسكري ، كما هو شأن سائر الدعوات السياسية السرية المعاصرة لهم .

لذلك أخطأ من قال بعكس ذلك . إذ ذهب أحد الدارسين إلى أن إخوان الصفا «ربما أعدوا آلات هندسية وأسلحة» ؛ تأسيسًا - حسب قوله - على وجود أسلحة وآلات في «قلعة ألموت» عندما فتحها المغول . كما وجد بها أيضًا رسائل إخوان الصفا[١] .

لقد أخطأ الباحث حين ربط بين إخوان الصفا وجماعة الحسن الصباح النزارية التي عرفت باسم «الحشاشين» . وهو زعم سبق وفندناه . كذا إختزال الباحث حقبة زمانية طويلة ما بين تأسيس جماعة الإخوان حول منتصف القرن الثالث الهجرى وبين الحركة النزارية في القرنين الخامس والسادس الهجريين . أما عن وجود رسائل الإخوان في «قلعة ألموت» ؛ فهو أمر وارد ؛ نظراً لتأثير هذا الرسائل في حركات المعارضة الشيعية ؛ دونما ضرورة للقول بتشيع إخوان الصفا ؛ كما سبق وأوضحنا .

لم يناضل إخوان الصفا بالسلاح والعتاد ؛ بل حددوا أسلوبهم النضالي في التنوير والتثقيف[٢] ، والتربية والتعليم بناء على المعرفة والشريعة . ولا غرو فقد كان للشريعة مكان في برامج التثقيف إلى جانب سائر المعارف النفسية والعقلية النظرية والعملية[٣] .

قصارى القول - أن دعوة إخوان الصفا لم تكن من أجل تأسيس دولة لهم أو لحساب غيرهم ؛ بل تبنت رسالة تنويرية لإعداد جيل قادر - عن طريق المعرفة - على تأسيس «دولة أهل الخير» التي يسوسها «الحكماء والعلماء» وتسودها فضائل الأديان وأخلاق الحكماء . يقول الإخوان «اعلم أن دولة أهل الخير يبدأ أولها من قوم علماء حكماء أخيار فضلاء يجتمعون على رأي واحد»[٤] . وهو نص يشهد على صدق ما نذهب إليه .

أما عن الفكر الاجتماعي عند إخوان الصفا ؛ فينطلق من كونهم انتليجنسيًا مستنيرة أفرزتها البورجوازية التي عانت - مع الطبقات الكادحة - الأمرين في ظل «الإقطاعية المرتجعة» . لذلك تبنى الإخوان مبادىء العدل الاجتماعي المنبثق من فهمهم الصحيح لتعاليم

(١) أنظر : عمر الدسوقي : المرجع السابق ، ص ٩٩ .
(٢) الرسائل ، جـ ٤ ، ص ٣٩٥ ,
(٣) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .
(٤) الرسائل ، جـ ١ ، ص ١٣١ .

الإسلام ؛ فضلا عن استنارتهم المعرفية ؛ فلم ينحازوا لعنصر على آخر ولا لطبقة دون سواها . وعولوا على تطبيق مفهومهم في العدالة على أعضاء جماعتهم ؛ فكانت دعوتهم تهتم باستقطاب الموسرين المستنيرين واستثمار أموالهم في تطبيق «التكافل الاجتماعي» بالإنفاق على الفقراء[1] . ولاغرو ؛ فقد تبنوا هموم الكادحين في الريف والمدن ـ لا لكونهم ذوي انتماءات طبقية فلاحية وحرفيه كما ذهب البعض[2] ـ بل انطلاقًا من فكر اجتماعي يستهدف تحقيق مبادىء الحق والعدل . ذلك أن جماهير الكادحين من الفلاحين والحرفيين ما كان لها أن تستوعب معارف إخوان الصفا[3] ؛ مما يؤكد انتماء الإخوان إلى الطبقة الوسطى . ومعلوم أن قيادة ثورات الكادحين في عصرهم كانت بورجوازية .

لقد تبنى إخوان الصفا نزعات « هيومانية » ذات أبعاد اشتراكية في مجال المال والمعرفة[4] ؛ «فكانوا يدعون الأخ الموسر أن يجعل لأخيه الفقير حظًا من ماله ، والعالم أن يعلم أخاه الجاهل»[5] .

لم يكن إخوان الصفا ينشدون بمعارفهم تحقيق خلاص فردي ، وما كانوا صوفيين هروبيين زاهدين من أجل نوال السعادة في الآخرة فحسب ؛ بل ألحوا على مفهوم «الخير الدنيوي» ووجهوا رسالتهم من أجل «ازدهار العمران» حسب مفهوم الإسلام في «استخلاف الله الإنسان على الأرض» . يقول الإخوان : «إنك لا تقدر أن تعيش وحدك إلا عيشًا نكداً ، ولا تجد عيشًا هانئًا إلا بمعاونة أهل مدينة»[6] .

لذلك أكدوا على قيمة العمل واكتساب الصنائع حتى يعم العمران[7] ، وحثوا الصناع على الإجادة كيما يحوزوا «قيمة أعمالهم» ؛ بما ينم عن توجه ذي سمة اشتراكية في فكرهم الاجتماعي . يقول الإخوان « وأما ما اصطلحوا عليه من الكيل والوزن والثمن والأجرة ؛ فإن ذلك حكمة وسياسة ؛ ليكون ضالهم على الاجتهاد في أعمالهم وصنائعهم ومعاوناتهم ؛ حتى يستحق كل إنسان الأجرة بحسب اجتهاده في العمل ونشاطه في الصانع»[8] . وهو

---

(١) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ١١٦ .

(٢) **أنظر** : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٣٧٤ .

(٣) **آلدوميلي** : المرجع السابق ، ص ٢٩٦ .

(٤) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٤١٢ .

(٥) **دي بور** : المرجع السابق ، ص ١٦٠ .

(٦) **الرسائل** ، جـ ١ ، ص ١١٩ .

(٧) **المصدر نفسه** ، ص ٦٢ .

(٨) **المصدر نفسه** ، جـ ٣ ، ص ٦٣ .

سبق يحسب للإخوان في الاقتراب من مفهوم «فائض القيمة» الذي نسب إلى ابن خلدون فيما بعد ؛ دون وجه حق[١] .

يظهر البعد الاجتماعي في فكر الإخوان كذلك حين قدروا أهمية العمل اليدوي ؛ فمجدوه بصورة تسترعي النظر[٢] . وتبدو أهمية ذلك في عصر احتقرت فيه «الأرستقراطية» العمل اليدوي وأوكلته إلى الرقيق المجلوب من الهند وشرقي إفريقية .

ويبلغ الوعي الطبقي عند الإخوان مداه حين صنفوا البناء الطبقي ـ لا حسب العنصر أو الزمن أو الحرفة كما شاع في كتابات المعاصرين ـ بل صنفوه على أساس «حيازة الثروة» . فتحدثوا عن طبقة أرستقراطية من «أولاد الملوك والرؤساء» ، ووسطى من «أولاد التجار والدهاقين» ، وكادحة من «أولاد الفقراء والمساكين»[٣] . والأخطر من ذلك توصلهم إلى قاعدة «سوسيولوجية العادات والتقاليد والأخلاق» بربطها بالأساس الطبقي[٤] ؛ سابقين في ذلك ابن خلدون حين قال : «يختلف الناس في عوائدهم وشمائلهم باختلاف حظهم من المعاش»[٥] . أكثر من ذلك تعاطفهم مع الطبقة الدنيا ـ على خلاف روح العصر[٦] ـ فمجدوا فضائلها وتدينها وجدها وكدحها وسرعة استجابتها للأنبياء[٧] . كما وقفوا على حقيقة تدهور العمران في المدن في عصرهم ؛ حين أرجعوا أسبابه إلى «سوء تقسيم العمل بها»[٨] . لذلك أصاب أحد الدارسين حين قال : «بتبني إخوان الصفا إديولوجية الفئات المضطهدة في المجتمع»[٩] .

ويعزى الفضل لإخوان الصفا في الوقوف على حقائق هامة عن تأثير المكان في السكان ؛ فعندهم أن «اختلاف لغات الناس وصورهم راجع إلى اختلاف أماكن أبدانهم . . . واختلاف ترابها وتغييرات أهويتها وطوالع البروج فيها»[١٠] . وتلك حقيقة

---

(١) أنظر : مقدمة ابن خلدون ، ص ٢٨٩ ، محمود إسماعيل : فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية ، ص ٢٥ ، القاهرة ١٩٨٨ .
(٢) الرسائل ، جـ ٢ ، ص ٣٧٨ .
(٣) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ١٠٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٤٨ .
(٥) مقدمة ابن خلدون ، ص ٨ .
(٦) أنظر : الطبري : تاريخ الأمم والملوك ، جـ ١٠ ، ص ١٠١ ، القاهره ١٩٣٩ . حيث نعت العامه « بالعراة والطرارين وأهل السجون والأوباش والرعاع » .
(٧) الرسائل ، جـ ٣ ، ص ٣٩٨ .
(٨) عمر فروخ : المرجع السابق ، ص ١٣٢ .
(٩) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٤٤١ .
(١٠) الرسائل ، جـ ٣ ، ص ٣٥٢ .

سبقوا فيها ابن خلدون[1] . مع ذلك لم يفرد الإخوان مجالا في رسائلهم لمباحث عن «السياسة المدنية» ـ أي علم الاجتماع السياسي ـ لا لشيء إلا لتركيزهم على رسالة التنوير والترشيد والتثقيف والتربية والتعليم . ومع ذلك لا نعدم وجود بعض إشارات في الرسائل عما أسموه «السياسة الخاصة» أي معرفة الإنسان كيفية تدبير معاشة وأسرته وعلاقاته الاجتماعية مع محيطه[2] . كذا ما أسموه «السياسة الذاتية» وهي معرفة الإنسان لنفسه وأخلاقه وأفعاله وأقاويله والنظر في جميع أموره[3] . وإن أشاروا أخيراً إلى ضرورة أن يحيا الإنسان في مجتمع ؛ متأثرين بأرسطو في هذا الصدد[4] .

لقد صرفوا عن البحث المتعمق في هذا الميدان لتركيز همومهم نحو المشكلات الاجتماعية المتفاقمة في عصرهم ؛ فتناولوها بالدرس وقدموا آراء قيمة تنم عن استنارتهم . من هذه القضايا «وضعية المرأة» في المجتمع التي قدموا بصددها رأيا يخالف قيم هذا المجتمع المشتطة ؛ من حيث تكريس المرأة للمتع الحسية خلال عصر كان يغص بالإماء والجواري والغلمان . . إلخ . فقد أعطوا المرأة قيمتها كأم وربة بيت تنجب «وتطيع بعلها وتلزم منزلها وتصونه»[5] .

كما أولوا «التربية» اهتمامًا كبيرًا وميزوا بينها وبين «التعليم» ؛ وإن ربطوهما معًا بوثاقمتين . فالتربية في مفهوم الإخوان هي «إبراز الاستعداد الشخصي وجلاؤه» ؛ وهي نظرة متقدمة إذا ما قيست بعصر كان معيار التربية فيه هو «السماع» و«التلقين» . أما التعليم ؛ فيعني عندهم «إنتقال المعلومات والمعارف إلى المتعلمين»[6] . وهو تعريف شامل لجميع فروع المعرفة في عصر اعتبر ما عدا العلوم الشرعية «علمًا لا ينفع» . كما أشادوا بتعليم الصنائع وأثر البيئة في نشأتها وعوامل ازدهارها وكسادها[7] . ولم تكن المعرفة عندهم بلاغائية ـ أي العلم للعلم ـ بل كانت من أجل سعادة الإنسان في الحياة الدنيوية والأخروية في آن . يقول الإخوان «غاية التعليم إصلاح جواهر النفوس وتهذيب أخلاقها وإعدادها

---

(١) أنظر : المقدمه ، ص ٢٥٤ ، محمود إسماعيل : **فكرة التاريخ** ، ص ٢٤ .
(٢) **الرسائل** ، جـ ١ ، ص ٢٠٧ .
(٣) المصدر نفسه ، جـ ٣ ، ص ٤٢٤ .
(٤) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ١١٩ .
(٥) المصدر نفسه ، جـ ٣ ، ص ٤٢٤ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٨٥ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ .

للخلود في الآخرة»[1] .

كما عالج إخوان الصفا وسائل التعلم ، وألحوا على النظر والفكر إلى جانب السماع ، وجعلوا طلب العلم يعدل فروض الدين[2] . كما قالوا «باكتساب المعرفة» ؛ وألحوا على تعليم الناشئة ؛ لأن «النفس في الولادة تكون كالورقة البيضاء ؛ إذا ثبت أي شيء صحيح أو فاسد صعب إزالته فيما بعد»[3] .

خلاصة القول أن آراء إخوان الصفا في السياسة والاجتماع تتسق وطبيعة رسالتهم في التنوير .

فماذا عن «الأخلاق» عند إخوان الصفا؟

أولى إخوان الصفا فلسفة الأخلاق أهمية كبرى ؛ يشهد بذلك الدلالة «السيميائية» لتسمية جماعتهم «إخوان الصفا وخلان الوفا» إذ تفصح الكلمات الأربع بهذه الدلالة في وضوح تام . بل كانت غاية فلسفتهم العامة ومعارفهم الموسوعية أخلاقية في التحليل الأخير . فالمعرفة عندهم ـ كما سبق القول ـ كرست من أجل غرس الفضائل وتكوين «المواطن الصالح» كنواة «لدولة أهل الخير» .

كما تشي مراتب الارتقاء في دعوتهم التنويرية أيضًا بمسوح أخلاقي يشع منها ، فالمرتبة الأول عندهم هي مرتبة «الأخيار» ، والثانية «الأخيار الفضلاء» والأخيره هي مرتبة«الكمال» «حيث تصفو النفس من ظلمات الهيولى لتجاور الرحمن ذا الجلال والإكرام»[4] . كما استبعدوا من جماعتهم سيىء الخلق . وفي تعدادهم للرذائل ـ في نص هام مطول ـ ما ينم عن إلحاحهم على المسألة الأخلاقية . فقد استبعدوا من جماعتهم « من كان معجبًا صلفًا أو نكدًا لجوجًا أو فظًا غليظًا أو مماحكًا مواريًا أوحسودًا حقودًا أو منافقًا أو مرائيًا أو بخيلاً أو شحيحًا أو جبانًا أو مكارًا أو متكبرًا جبارًا أو حريصًا شرهًا أوكان محبًا للمدح والثناء أكثر مما يستحق أو كان مزدريًا لنظرائه أو مستحقرًا لأقرانه وللناس ذابًا لهم أو متكلاً على حوله وقوته»[5] .

---

(١) المصدر نفسه ، جـ ١ ، ص ١٩٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٧١ .
(٣) المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ١١٤ .
(٤) الرسائل ، جـ ٤ ، ص ١٢٠ ,
(٥) نفس المصدر والصفحة .

لذلك كانت رسالتهم الأخلاقية ـ في إيجاز شديد ـ تتوخى تربية المواطن الجامع لنقيض تلك الرذائل .

ومصدر الأخلاق عند إخوان الصفا مستمد من الأديان والمعارف في آن . فسائر الديانات ـ حتى غير السماوية ـ تنطوي في نظرهم على فضائل ومثل عليًا . وعندهم أن الأديان والمعارف تعمل على غرسها[١] . لأن الدين والمعرفة معًا «من فيض الله وإشراق نوره على العقل الكلي ، ومنه على النفس الكلية إلى الهيولى وهي الصورة التي يُري الأنفس الجزئية في عالم الأجسام على ظواهر الأشخاص»[٢] . لذلك أخطأ من قال «إن الأخلاق عند الإخوان عقلية وليست دينية»[٣] . كذا من قال بأنها «نزوع إلى الروحانية»[٤] . والصواب كما ذكرنا هو جمع الإخوان بين الدين والعلم «لانطوائهما معًا على غاية واحدة هي الحق والخير» كما ذهب باحث ثالث[٥] ؛ تأسيسًا على نص قاطع في الرسائل فحواه أن «الدين يحدد الخير والشر ؛ يأمر بالأول وينهي عن الثاني . . والأخيار هم الذين يعملون ما رسمه لهم في النواميس الإلهية ، ويفعلون ما أوحته العقول السليمة»[٦] .

وما يوحي به الدين والعلم معًا لا يتم ـ عند الإخوان ـ إلا بترجمته إلى «عمل» و«سلوك» ؛ «فعمل الأخيار لذلك مطابق لعلمهم وإلا لما كان للعلم نفع»[٧] . والعمل لا يتحقق إلا في «مجتمع» ، لذلك فالأخلاق تتأثر وتؤثر في المجتمع . بل تتأثر بطبيعة هذا المجتمع من حيث «المكان والرتبة والهواء وتأثير الديانات والآباء والمعلمين»[٨] ، وغير ذلك مما هو مكتسب . لذلك صدق من قال بأن الإخوان «ربطوا الأخلاق بظروف البيئة والطبيعة»[٩] .

ومع ذلك أفسح الإخوان مكانًا للقول بتأثير «الفطرة» في الأخلاق ؛ عندما قالوا بأن الأخلاق الفطرية «مركوزة في الجبلة»[١٠] ، وما تقرره «أحكام النجوم»[١١] ؛ عندما يكون

---

(١) المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ١٤٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨ .
(٣) أنظر : عمر فروخ : المرجع السابق ، ص ١٥٣ .
(٤) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ١٧٣ .
(٥) أنظر : أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ٣٠١ .
(٦) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٢٩٧ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ١١٨ .
(٨) جبور عبد النور : المرجع السابق ، ص ٤٩ وما بعدها .
(٩) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٣٨٧ .
(١٠) **الرسائل** ، جـ ١ ، ص ٢٣٤ .
(١١) نفس المصدر والصفحه .

الإنسان جنينًا في بطن أمه[1] . لكنهم في الوقت نفسه قالوا بإمكانية تغيير الفطري أو تعديله أو تطويره . ذلك أن حياة الإنسان منذ الولادة تفعل فعلها في اكتساب ما هو محمود أو مذموم ؛ فكل إنسان لديه «استطاعة لعلم الخير واستطاعة أيضًا لعمل الشر»[2] . وأخلاق الإنسان كثيرة التغيير تتأثر بما يحدث له إبان رحلة عمره من غني وفقر ومرض . . إلخ وكلها «توجد له خلقًا جديدة وسجية أخرى»[3] . بل ذهبوا إلى ما هو أخطر من ذلك عندما توصلوا إلى أن المكتسب مع طول الزمان يمكن أن يغدو فطريًا ؛ «فالعادة توأم الطبيعة»[4] .

على أن تغيير الأخلاق أو تعديلها عند الإخوان لا يتم بدون قناعة عقلية[5] . وتعمل العلوم والمعارف عملها في هذا الصدد ؛ إذ يرون أن الأعمال الفاضله صادرة عن معرفة عقلية[6] . لذلك أعطوا للعلوم مسحة أخلاقية «فحولوها من الكم إلى الكيف بهدف هدي النفوس بالانتقال من المحسوس إلى المعقول»[7] . ولا قيمة للمعارف مالم تهذب حاملها وتنعكس على سلوكه[8] ؛ فالمعارف تصقل «الذوق» . لكن هذا لا يجعل من إخوان الصفا جماعة متصوفة كما ذهب بعض الدارسين . إذ حمل الإخوان على التصوف «التواكلي» وامتدحوا سلوك المتصوفة في سيرتهم العملية[9] . فالتصوف الحقيقي في مفهوم الإخوان يحمل معنى «التجريد» الذي هو معرفة به «تعرف النفس ذاتها وتشرف بتجردها على مستقرها»[10] .

وغاية الأخلاق عند إخوان الصفا دنيوية وأخروية ؛ فالسلوك الحسن يسهم في عمران الدنيا ويفضي إلى السعادة في الآخرة .

والفضيلة عند الإخوان مفهوم مستمد من الإسلام «لا إفراط ولا تفريط» ، لا من أرسطو أو من المعتزلة ؛ كما ذهب بعض الدارسين . والمثل الأعلى ـ عندهم ـ أن يكون المرء «فارسي النسب ، عربي الدين ، عراقي الآداب ، عبراني المجد ، مسيحي المنهج ، شامي النسك ،

---

(١) جبور عبد النور : المرجع السابق ، ص ٤٩ .
(٢) **الرسائل** ، جـ ٣ ، ص ٤٢١ .
(٣) المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ١١ .
(٤) المصدر نفسه ، جـ ٣ ، ص ٣٦٨ .
(٥) المصدر نفسه ، جـ ٤ ، ص ٦٤ .
(٦) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٧٣ .
(٧) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ٣٠٣ .
(٨) **الرسائل** ، جـ ٤ ، ص ٣١٦ .
(٩) المصدر نفسه ، ص ٣٢٣ .
(١٠) نفس المصدر والصفحة .

يوناني العلم ، هندي البصيرة ، صوفي السيرة ، ملكي الأخلاق ، رباني الرأي إلى المعارف[1] . وهو أمر لا يخلو من دلالة على نزعة هيومانية خيره ترى في سائر الشعوب والملل والنحل مستودعًا للفضائل . وهي نظرة تتسق مع فلسفتهم العامة ورسالتهم في التنوير .

هكذا عرضنا لإخوان الصفا من حيث نشأتهم ومصادر معارفهم ومنهجهم وفلسفتهم في الإلهيات والطبيعيات وآرائهم في السياسة والاجتماع والأخلاق ؛ بما كشف عن تأثير معطيات الواقع السوسيو ـ تاريخي في كل هذه الجوانب وحدد طبيعة دعوتهم وغايتهم التنويرية .

كما أثبتنا خطأ تصنيف فلسفتهم إلى مادية أو مثالية أو توفيق بينهما . لذلك لم تصب الدراسات السابقة في التقويم النهائي لهذه الفلسفة .

أخطأ من قال بأنها فلسفة توفيقية بين الدين والفلسفة[2] ، وأن الإخوان ابتدعوا دينًا جديدًا تمثل في مذهب مثالي نفسي[3] .

أخطأ أيضًا من زعم أن الإخوان «هرمسيون» لا عقلانيون كرسوا فلسفتهم ضد العقل وخدمة الغنوص ونصرة «العقل المستقيل»[4] .

أخطأ بالمثل من جعلهم ماديين قحاحًا أو مثاليين موضوعيين من جراء التوفيق والإلحاد[5] .

وقد سبق لنا مناقشة تلك الآراء في مواضعها من الدراسة ، ونكتفي بذكر أسباب وقوع الدارسين في منزلق «أحكام القيمة» واختلافهم البين في التقويم . يرجع السبب الأول ـ فيما نرى ـ إلى قراءة رسائل إخوان الصفا من خلال آليات إستشراقية تقليدية مثل آلية «التأثر والتأثير» ، أو وفقًا لمناهج غربية مستحدثة ؛ رغم أهميتها في التحليل والتفكيك ؛ نرى أنها عاجزة عن التفسير والتثمين .

أما السبب الثاني ؛ فهو الفقر المدقع في معرفة حتيأوليات معالم عصر الإخوان من الناحية التاريخية .

---

(١) المصدر نفسه ، جـ٣ ، ص ٣١٦ .
(٢) دي بور : المرجع السابق ، ص ١٧٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٦٩ .
(٤) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .
(٥) حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٧٣ ، ٤٢٢ .

ومهما وجه من انتقادات إلى إخوان الصفا وفلسفتهم ؛ فحسبهم إحداث نقلة معرفية في مجال المنهجية وتكريس العقلانية . هذا فضلا عن نزعتهم الإنسانية في تكريس حصاد معارفهم لخدمة دعوة تنوير وتثقيف وتعليم وتربية ؛ من أجل بناء مجتمع «فاضل» تسوده قيم العلم والدين في الحق والخير والعدالة .

ولا غرو ؛ فقد أثرت فلسفة الإخوان في سائر الفلسفات المعاصرة واللاحقة النيرة على صعيد العالم الإسلامي بأسره . كذا في الحركات السياسية التقدمية كالقرمطية والإسماعيلية والزيدية والنزارية والدروز[١] سواء في مجال الفكر أو السياسة[٢] . وظلت رسائل إخوان الصفا مصدر إلهام للنظم الشيعية في إيران وسوريا واليمن ؛ أفادت منها وطبقت بعض تعاليمها[٣] . بل وصل تأثير الرسائل إلى الأندلس حيث نهلت منها الحركات الاجتماعية الثورية ، كذا كانت من أسباب ازدهار نهضتها الفكرية[٤] . ويرى بعض الدارسين أن فلسفة الفارابي وابن سينا استندت إلى رسائل إخوان الصفا ؛ بل قيل إن ابن سينا نفسه كان ضمن جماعتهم[٥] . ونحن نؤكد ذلك من خلال مقارنة منظومتيهما الفلسفية بفلسفة الإخوان .

على أن التأثير الأكبر لرسائل الإخوان كان على فكر ابن خلدون ؛ وهو أمر غاب عن جميع من قرأوا الرسائل ، كذا من درسوا مقدمة ابن خلدون . ولقد سبق لنا إثبات ذلك في ثنايا الدراسة . لكن الأمر يحتاج إلى وقفة متأنية لإثبات أن الكثير من الآراء التي خلدت ابن خلدون منقولة عن جماعة إخوان الصفا ؛ دون أن يشير ابن خلدون إليهم .

ولا يتسع المجال في هذا المقام لإثبات[٦] ذلك ، وحسبنا الإشارة إلى بعض رؤوس الموضوعات ؛ مثل نظرية العصبية والدولة ، ونظرية قيام الدول وازدهارها وسقوطها ، ونظرية تداول الدول وقيام المستجدة منها على أنقاض أخرى في طور الانهيار ، ونظرية انهيار الدول نتيجة الإمعان في الترف ، ونظرية ارتباط المعرفة بالاقتصاد ، ونظرية تأثير الجغرافيا في مزاج الإنسان . فضلا عن آراء ابن خلدون في مسائل أخرى كالكهانة والسحر والفراسة والزجر ، وقواعد قياس الغائب على الشاهد ، وإنتروبولوجية الثقافة . إلخ مما نسبه ابن خلدون إلى نفسه دون أدنى إشارة إلى إخوان الصفا .

---

(١) Brown : Op Cit. P. P . 299, 293 . دي بور : المرجع السابق ، ص ١٧٥ .

(٢) عارف تامر : المرجع السابق ، ص ١٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٣ .

(٤) آلدوميلي : المرجع السابق ، ص ٢٥٥ .

(٥) Brown : Op Cit. P. 297 .

(٦) أفردنا للدراسة هذا الموضوع مؤلفاً كاملاً بعنوان : «نهاية اسطورة» ؛ أثار ضجة كبرى في الأوساط الأكاديمية والثقافية ؛ عربياً وعالمياً .

هكذا كانت الفلسفة الإسلامية وازدهارها وليدة معطيات سوسيو ـ تاريخية ؛ بحيث تأثـرت بالمعطيـات السياسيـة والاقتصاديـة والاجتماعيـة والثقافيـة إبان عـصري الإقطاعية المرتجعة ، والصحوة البورجوازية الثاني

٤

التصــــوف

سبق وعرضنا لنشأة التصوف وتطوره إلى قرابة منتصف القرن الثالث الهجرى من منظور سوسيو ـ تاريخي[1] . والآن نواصل رصد مسيرته ـ من خلال نفس المنهج والرؤية ـ خلال عصري «الإقطاعية المرتجعة» و«الصحوة البورجوازية الثانية» ؛ من أجل إثبات تأثير الواقع السوسيو ـ تاريخي فيما حدث من تباين في خصائص التصوف خلال هذين العصرين .

وننوه بأن الدراسات حول التصوف جد كثيرة سواء من قبل المؤرخين أو المشتغلين بدراسة التراث الإسلامي ؛ من العرب والمستشرقين على السواء . مع ذلك لا نجازف إذا حكمنا بأن جل تلك الدراسات قاصرة من ناحية ومنزلقة في «أحكام القيمة» ذات الطابع التعميمي من ناحية أخرى . كما أن مناهج هؤلاء الدارسين لا تتسق مع موضوع معقد متشابك الجوانب كالتصوف الذي ينطوي على أبعاد معرفية وسياسية واجتماعية ودينية ؛ فضلا عن كونه «تجربة خاصة» ونزعة روحية تختلف درجتها ما بين سالك وآخر . هذا بالإضافة إلى كون التصوف ظاهرة بدأت مع التاريخ الإسلامي منذ نشأته وحتى الوقت الحاضر ، وغطت رقعة شاسعة تشمل «دار الإسلام» برمتها وتأثرت خلال مسيرتها

(١) أنظر : محمود إسماعيل : سوسيولوجيا الفكر الإسلامي ، جـ ١ ، ص ١٩٩ وما بعدها .

وصيرورتها بمعطيات حركة التاريخ في مدها وجزرها ؛ بحيث يصبح من الشطط إطلاق أحكام عامة في تثمين وتقويم هذه الظاهرة ؛ وهو منزلق لم يسلم منه الدارسون السابقون .

ويمكن رد أسباب قصور تلك الدراسات إلى أمرين أساسيين هما :

أولاً : إعتماد منهج « التأثر والتأثير » الذي أخذت به جل الدراسات الاستشراقية ، وعلى منوالها نسج معظم الدارسين العرب ؛ الأمر الذي أدى إلى عزل ظاهرة التصوف عن محيطها العربي الإسلامي . إذ أصبح هم الدارسين منصباً في البحث عن مؤثرات خارجية في تفسير التصوف برد جوانبه إلى معطيات هللينية أو شرقية ، أو كليهما معًا .

ثانيًا : إهدار التاريخ في دراسة الموضوع نتيجة عدم الإحاطة حتى بالمعالم الأساسية للتاريخ الإسلامي ؛ خصوصًا وأن معظم الدراسات التي أنجزت قام بها مشتغلون بدراسة الفكر الإسلامي . وحتى المؤرخون الذين تناولوا الظاهرة عجزوا عن سبر غورها نتيجة ضبابية رؤاهم التاريخية من ناحية ، وعجزهم عن تناول موضوع معرفي معقد ومتعدد الأبعاد ـ كما ألمحنا ـ من ناحية أخرى .

إن موضوعًا ـ كالتصوف ـ لا يمكن تناوله إلا من قبل «المؤرخ المفكر» كي يحيط بسائر جوانبه ويرصد معالم صيرورته ؛ ومن ثم يصبح قادرًا على التفسير وإطلاق الأحكام .

أما وقد عز وجود مثل هذا «المؤرخ المفكر» ؛ فقد تضاربت الآراء وتباينت واختلفت في تفسير الظاهرة . ويمكن تثمين دراسات السابقين من حيث مناهجهم المختلفة التي أفضت إلى أحكام مشتطة إلى اتجاهين هما :

أولاً : إتجاه مثالي ـ استشراقي في الغالب ـ يرى في التصوف ظاهرة «روحية» بالدرجة الأولى ؛ نتيجة إعتماد منهج «التأثر والتأثير» .

من هؤلاء «جولد تسيهر» الذي رأى في التصوف نسخة إسلامية من الأفلاطونية المحدثة . فزهد المتصوفه منقول عن «أفلوطين»[1] ؛ متجاهلا حقيقة كون الزهد نزعة إنسانية عامة . وقول المتصوفة «بوحدة الوجود» محاكاة لنظرية «الفيض» الأفلوطينية ، و«الفناء» و«الاتحاد» عند المتصوفة ، ومراتب التصوف وخرقته وحتى مسبحته ؛ كلها مأخوذ عن البوذية الهندية[2] . وحسبنا دليلا على هذا الشطط في الأحكام ؛ أن نشأة التصوف كانت سابقة على ظهور هذه المؤثرات في الفكر الإسلامي .

(١) أنظر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ١٥٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٩ ، ١٦٢ ، ١٦٤ .

أما «أوليري دي لاسي» فقد أرجع التصوف برمته إلى مصادر هللينية»[١] ، لم يفصح عنها . ناهيك بمجازفات «نيكلسون» و«براون» نتيجة منهجهما الكلاسيكي في تناول الموضوع كظاهره خارجية «مغروسة» داخل العالم الإسلامي ؛ تلك المجازفات التي ناقشناها وفندناها في دراسة سابقة[٢] .

أما «دي بور» فقد وسع دائرة المؤثرات الأجنبية في التصوف الإسلامي لتشمل النصرانية والفارسية والهندية والأفلاطونية المحدثة[٣] .

وعلى غرار المستشرقين نهج معظم الدارسين العرب المعاصرين ؛ بل منهم من بزهم في تأصيل منهجية «التأثر والتأثير» مدعمًا إياها بمنهجيات غربية معاصرة . من هؤلاء محمد عابد الجابري الذي أرجع أصول التصوف إلى «الهرمسية» بطلسماتها وعلومها السحرية والسرية[٤] .

نحن لا ننفي وجود مؤثرات معرفية سابقة في التصوف ؛ لكنها جد محدودة ولا تنفي كون التصوف إفراز معطيات واقع المجتمعات الإسلامية نفسها . كما أن هذه المؤثرات المزعومة ليست «منقولة» من مجتمعات وثقافات بقدر ما كانت من معطيات واقع العالم الإسلامي . وقد سبق لنا الحكم بأنها «لم تكن شيئًا خارجًا أو دخيلاً على بنية المجتمع العربي الإسلامي ؛ بقدر ما كانت جزءاً أمن نسيجه ومكوناته»[٥] .

ومن الإنصاف أن ننوه بجهود بعض المستشرقين الذين نحوا نفس المنحى ، فدرسوا التصوف باعتباره ظاهرة إسلامية قحة . من هؤلاء «ما سينيون» رغم تقويمه الخاطىء ـ فيما نرى ـ إذ اعتبر التصوف «تجربة روحية إسلامية» متجاهلاً أبعادها الأخرى السياسية والاجتماعية .

وقد وقف المستشرق «أربري» على قصور المنهجيات الاستشراقية في دراسة التصوف فقال : «إن الباحث الحقيقي للموضوع بشكل واقعي لم يظهر بعد»[٦] .

ثانيًا : إتجاه مادي في دراسة التصوف الإسلامي . ويؤخذ عليه ـ برغم رؤيته العلمية في

---

(١) أنظر : الفكر العربي ومكانه في التاريخ ، ص ١٩٠ .
(٢) أنظر : محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص ١٥٨ .
(٣) أنظر : دي بور : المرجع السابق ، ص ١٢٥ ، ١٢٦ .
(٤) أنظر : تكوين العقل العربي ، ص ٢٠٧ - ٢١٠ .
(٥) محمود إسماعيل : تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، هي ١٥٩ .
(٦) نقلا عن : بطروشوفسكي : المرجع السابق ، ص ٢٨٨ .

اعتبار التصوف ظاهرة أفرزها الواقع الاجتماعي المادي للمجتمعات الإسلامية - إهداره التاريخية ، لكون أصحابه ليسوا مؤرخين أصلا . كما يؤخذ عليه أيضًا محاولة اعتساف المنهج أكثر من توظيفه في فهم الظاهرة . لذلك غالى أصحاب هذا الاتجاه في تقويم بعض النزعات عند المتصوفة ؛ فاعتبروها لذلك «هرطقة» ؛ بما يفيد المديح ! ! يقول أحدهم في تقويم التصوف «لقد نحا التصوف نحوا ماديًا هرطقيًا دون أن يكون ماديًا»[١] . وهو حكم يشي - فضلا عن غموضه - بنوع من «المراهقة» الفكرية التي ترى في «الهرطقة» دليلا على التقدمية . نفس الشيء يقال عن منهجية وأحكام باحث آخر ألح على الربط بين اتجاهات التصوف وبين الانتفاضات الشعبية[٢] . كذا النظر إلى «الهرطقة» كدليل على التقدمية ، وذلك حين ذهب إلى أن المتصوفة «عولوا على هدم الجدار الرسمي - وهو الشريعة - الفاصل بين الله والإنسان من أجل السمو بالإنسان»[٣] . بل ذهب إلى أبعد من ذلك فقال بأن المتصوفة - بهدم الشريعة - «هدموا الجدار الفاصل بين الإنسان والإنسان أي بين إرادة الحكم المطلق (الخلافة) وإرادة الناس المحكومين»[٤] .

وعلى نفس المنوال مضى باحث ثالث في تمجيد هرطقة المتصوفه فقال : «إذا كان الإلحاد حرر الإنسان من الله ، فالتصوف حرر الإنسان من الشريعة واضعًا الله في الإنسان . بذلك لم يعد الله قوة مجردة خارج الطبيعة ؛ إنما هو الإنسان نفسه في تحققه الأكمل»[٥] . كذا حكمه بأن التصوف كان يعني «ثورة اللا تملك في عالم قوامه التملك»[٦] .

على أن من الإنصاف الإشادة ببعض الدراسات التي اعتمدت المنهج المادي التاريخي في دراسة التصوف من حيث ربط نشأته وتطوره بما جريات واقع المجتمع الإسلامي . من هؤلاء «بطروشوفسكي» الذي ندد بالمنهجيات السابقة رافضًا إعتبار التأثيرات الخارجية أساسا للتصوف الإسلامي[٧] . ومع ذلك إعتسف بعض الأحكام - نظرًا لعدم إحاطته بالواقع التاريخي للمجتمع الإسلامي - منها على سبيل المثال ؛ الحكم «بأن نشأة التصوف نشأة إسلامية ونتيجة لمراحل التكامل الطبيعي للإسلام داخل شروط المجتمع الإقطاعي»[٨] . لقد

---

(١) أنظر : طيب تيزيني : مشروع رؤية ، ص ٤٠٩ .

(٢) أنظر : حسين مروه : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢١٩ .

(٣) نفس المرجع والصفحة .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

(٥) أنظر : أدونيس : الثابت والمتحول ، جـ ١ ، ص ٩٨ .

(٦) المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ٢١١ .

(٧) أنظر : الإسلام في إيران ، ص ٢٩٧ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ٢٩٦ .

أطلق هذا الحكم نتيجة اعتقاد خاطىء بأن نمط الإنتاج الإقطاعي هو الذي ساد العالم الإسلامي طوال تاريخه ؛ مجاريًا في ذلك الرؤية التاريخية ـ التي اعتمدها «ستالين» ـ إزاء المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى .

تلك نماذج عن أخطاء الدارسين المنهجية التي ترتبت عليها أخطاء أفدح في الأحكام ؛ سنصححها في ثنايا العرض .

سبق لنا ـ في الجزء الأول من المشروع ـ معالجة النشأة السوسيولوجية للتصوف ، كذا عرضنا لتطوره خلال عصر الصحوة البورجوازية الأولى ؛ بحيث تأثر بمعطياتها السوسيو ـ ثقافية ؛ فكان لذلك تصوفًا إيجابيًا .

ومن البديهي أن تنتكس جل تلك الإيجابيات خلال عصر الإقطاعية المرتجعة ، ويظل بعضها قائماً بفعل التراكم المعرفي ، وبفضل أعلام التصوف المخضرمين الذين عاشوا خلال العصرين معًا . ولقد سبق تبيان الخصائص السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعصر الإقطاعية المرتجعة ؛ بما يغني عن التكرار . ولسوف تؤثر معطيات هذا العصر على التصوف ؛ شأنه في ذلك شأن كافة الاتجاهات الفكرية عمومًا .

فلنحاول استقراء المعرفة الصوفية ، وعلاقة التصوف بالمذاهب الأخرى ، وأبعاده الاجتماعية ودوره السياسي خلال عصر الإقطاعية ، ثم نتناول كيف تطور التصوف تطوراً إيجابياً إبان عصر الصحوة البورجوازية الثانية .

ورث عصر الإقطاعية المرتجعة معارف المتصوفة عن العصر السابق ؛ من حيث تعويل المتصوفة على «الذوق» بدلا من العقل والنقل[١] . فمعارف العقل ـ عندهم ـ قاصرة ومحدودة ومتغيرة ، كما أن معارف الوحي معطى قبلي وتسليمي في صورة أوامر ونواه . أما الذوق فهو القادر على الكشف ؛ أي الوصول إلى المعرفة اليقينية «لأن التصوف تجرىَ فيه صفات الحق وجنس الربوبية»[٢] ومن ثم لا تكشف الحقائق إلا عن طريق التجربة الروحية .

ومعلوم أن «الذوق» عند المتصوفة غير الحدس[٣] ؛ لأن الأول سلوك وتجربة ومعاناة من أجل وصول النفس إلى حالة من الصفاء ؛ فتتحد بالله سبحانه في «مقام الجمع» حيث يحدث الكشف ؛ وهو ما لا يتأتى للحدس .

---

(١) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٩٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٩ .
(٣) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ١٩٩ .

ومعلوم أن المعرفة الصوفية إبان عصر الصحوة البورجوازية الأولى لم تنكر المعارف العقلية، أما في عصر الإقطاعية فقد جرى التنكر لها. ولعل هذا يفسر استهزاء الحلاج بالعلم العقلي[1]؛ بينما كان الجنيد البغدادي من قبليرى أن «العلم أرفع من المعرفة وأشمل»[2]. لذلك ذهب متصوفة عصر الإقطاعية إلى تمييز «العارف» عن «العالم» واعتبروا أنفسهم «عارفين» لا علماء. حجتهم في ذلك أن العلم العقلي البرهاني الذي تشبث به المتكلمة أثار الوساوس والشكوك وبلبل عقائد الناس الإيمانية، كما أفضى إلى التشرذم والفرقة وأحيا السخائم الطائفية والنزعات العنصرية[3].

كما حمل قطاع كبير من متصوفة العصر على الشريعة وقالوا إن أوامرها ونواهيها منوطة بتقويم العوام فقط، كما أن الشرائع طالما أفضت إلى التنافر والتناحر والصراع[4]. بينما يفضي الذوق إلى المعرفة الدينية إلى جانب السعادة والمحبة. لذلك قال قائلهم: «يغلب على جماعة العاشقين حال أخرى؛ لأن في خمر المحبة نشوة لا يدركها إلا سواهم. وشتان بين المحبة القلبية والعلم الذي يكتسب بالدراسة»[5].

لذلك ميز المتصوفة بين «علم الظاهر» و«علم الباطن»، واعتبروا أنفسهم باطنية. أما علم الظاهر فيشمل الشريعة والمعرفة البرهانية، بينما لا تتأتى المعرفة الباطنية إلا إلى الذين يشاهدون الله بقلوبهم، فيظهر لهم «الحق» ما لم يظهره لسواهم[6].

وقد انقسم متصوفة عصر الإقطاعية إلى صنفين؛ صنف مخضرم قال بالتصوف المفلسف ـ وحدة الوجود ـ واعترف بعلم الظاهر وإن فضل عليه علم الباطن. أما الصنف الثاني؛ فقد تأثر بمعطيات عصر الإقطاعية وأنكر تمامًا علم الظاهر. وقد مثل التيار الأول ذو النون المصري والحارث المحاسيبي (ت ٢٤٣ هـ) والجنيد البغدادي (ت ٢٩٧ هـ) الذين حافظوا على الصورة الناصعة للتصوف كما كانت في العصر السابق، بل أسهموا في تطويره وتنظيم سلك طريقته بالإلحاح على الجانب العملي والسلوكي لمواجهة السلطة آنذاك[7]؛ بما

---

(١) الحلاج: كتاب الطواسين، ص ٢٣، ٣٣٠، باريس ١٩١٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٥.
(٣) كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ص ١٨٣.
(٤) جولد تسيهر: المرجع السابق، ص ١٩٩.
(٥) نقلا عن: جولد تسيهر: المرجع السابق، ص ١٧٢.
(٦) حسين مروه: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٢٢٥.
(٧) أحمد أمين: ظهر الإسلام، جـ ١، ص ١٦٩، ٢٢٧، المصدر نفسه، جـ ٤، ص ١٦١.

يوحي بتأثير الواقع السوسيو ـ سياسي في هذا النوع من التصوف[1] الإيجابي . ولعل هذا يفسر تقريظ بعض الدارسين لهؤلاء المتصوفة وإشادتهم بسلوكهم الحسن واستهدافهم الخير الأسمى ؛ حتى فضلوهم على الفلاسفة[2] . ولا غرو فقد اتسم هؤلاء بالتسامح ولفظوا المذهبية والطائفية[3] . لذلك عرفوا باسم «المعتكفين» تمييزاً لهم عن الصنف الآخر المعروف باسم «السائلين»[4] .

يعبر «السائلون» عن التصوف السلبي . ومن أهم خصائصه موالاة «مذهب السلطان» أي المذهب الأشعري . فقد أخذوا برأي الأشاعرة في الكثير من المسائل ؛ إذ أنكروا مبدأ الاختيار وإرادة الإنسان في أفعاله ؛ وقالوا «بنظرية الكسب» الأشعرية[5] . كما أخذوا برأي الأشاعرة في أن الثواب والعقاب ليسا من جهة الاستحقاق ولكن من جهة فضل الله ، وجوزوا لذلك غفران الكبائر بالمشيئة والشفاعة[6] . كذلك أخذوا برأيهم في مسائل الأرزاق والآجال والحسن والقبح[7] .

ونرى أن هذه الآراء تنطوي على مغزى سياسي ؛ فحواه مهادنة السلطة وتبرير جبروتها . كذا الإقرار بسياسة الأمر الواقع في التشرذم والفرقة ؛ حتى بين جماعتهم . ولا غرو فقد قال قائلهم : «الصوفية بخير ما تنافروا ؛ فإن اصطلحوا فلا خير فيهم»[8] .

من المظاهر السلبية أيضًا «كتمان الحقيقة دون الإعلان عنها بقول أو عمل» ، وصدق من قال « إذا كانت الغاية من الطاقة هي تحويلها إلى حركة ؛ فإن بقاءها في المعرفة والتصديق دون القول والعمل لهو كتمان لها ثم تفريغها تدريجيًا حتى تفرغ الذات ويبقى الواقع كما هو بلا تغيير»[9] . لذلك عدهم رديفًا للسلطان[10] . ولا غرو ، فقد مال التصوف عند هؤلاء إلى التهويم بدلا من الفعل ، وأخذ ينحو نحواً هرطقيًا بتبني معتقدات «الحلول» و«الاتحاد»[11] ،

---

(١) بطرو شوفسكي : المرجع السابق ، ص ٣١٥ .
(٢) أنظر : جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١٥٦ .
(٣) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢١٣ .
(٤) بطروشوفسكي : المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .
(٥) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢٢١ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٢٢٤ .
(٧) نفس المرجع والصفحة .
(٨) القشيري : الرسالة في علم التصوف ، ص ١٢٧ ، القاهره ؟ ؟
(٩) حسن حنفي : المرجع السابق ، من العقيدة الى الثورة ، مجلده ، ص ٣٣ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٥٤٤ .
(١١) المصدر نفسه ، ص ٨٠ .

بله «الإنكفاء الذاتي»[1] وهو أمر أفادت منه السلطة الحاكمة واستثمرته في مواجهة المتصوفة الثائرين. لذلك صدق من حكم بوجود نوع من «المصالحة بين البيان والعرفان» أي بين الدولة وهذا الصنف من المتصوفة[2]. ولم يخطىء آخر حين رأى أن «المذاهب العرفانية ظهرت في ظل الإقطاع»[3]؛ وهو اتجاه اتسم بالسلبية وانتهى إلى التواكل فأضر بالدين والمجتمع في آن[4].

أضر بالدين حين أسقط العبادات وإقامة الشعائر والتماس أقطابهم قدرة الله في خرق العادة والكرامات[5]. وأضر بالمجتمع حين هادن السلطة وبرر جبروتها لائذا «بالخلاص الفردي»[6]. كما نبذوا العمل واستغرقوا في الأذكار لائذين بالزوايا والرباطات والخوانق[7] لذلك حق عليهم الحكم بأنهم «كانوا نصير النظام الحاكم». ولا غرو فقد أفتوا بموالاته حتى لو كان جائراً[8]. إنصرف هؤلاء «السائلون» إلى التسول والسؤال والعزوف عن الحياة[9]. وتطرف بعضهم ممن عرفوا باسم «الملامتية» فكانوا يهيمون على الأرض يرتدون الخرق البالية ويسلكون سلوكًا ينفر الناس منهم ويتعاملون مع غيرهم في بلاهة وحماقة من أجل إيذاء النفس؛ تقربًا إلى الله وزلفى[10].

وقد أخطأ من شبههم «بالكلبيين» الهللينيين[11]، أو البوذيين الهنود[12]. إذ كانت هذه الظاهرة إفراز عصر يعج بالتسلط السياسي والضائقات الاقتصادية والتحلل الاجتماعي والصراع المذهبي؛ تمثل في عصر «الإقاطعية المرتجعة». وحسبنا تدليلاً على ذلك؛ توقيت ظهورها في العالم الإسلامي؛ حيث ارتبطت بالقرن الثالث الهجري[13] وليس القرن الخامس الهجرى كما ذهب بعض الدارسين[14]؛ إذ أسسها أبو صالح حمدون بن أحمد

---

(١) محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، ص ٢١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

(٣) أنظر: بطروشوفسكي: المرجع السابق، ص ٢٨٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(٥) أحمد أمين: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٦٤.

(٦) كلود كاهن: **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، ص ١٨٣.

(٧) المالكي: **رياض النفوس**، جـ ١، ص ١٢٢، القاهرة ١٩٥٢.

(٨) محمد عابد الجابري: **تكوين**، ص ٢٧٨.

(٩) بطروشوفسكي: المرجع السابق، ص ٣٠٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

(١١) أنظر: جولد تسيهر: المرجع السابق، ص ١٦٧.

(١٢) أنظر: آدم متيز: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٠.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٠، ٢١.

(١٤) أنظر: بطروشوفسكي: المرجع السابق، ص ٣٠٦.

ابن عمارة القصار النيسابوري المتوفى سنة ٢٧١ هـ[١] .

على عكس هؤلاء ؛ كان الصوفية «المعتكفون» المستنيرون وهم الذين نافحوا السلطان انطلاقًا من تصوفهم الإيجابي . ولا غرو فقد تأثروا بقوي المعارضة الاعتزالية والشيعية فكريًا وسياسيًا . فكان السري السقطي (ت ٢٥٣ هـ) أول متكلم صوفي في بغداد في الحقائق الإلهية والتوحيد على غرار المعتزلة[٢] . كما أعطى الجنيد البغدادي التصوف بعدًا عمليًا[٣] . ولقد تعاطفا وجماعاتهم مع حركات الشيعة الثورية وأسندوا أحاديثهم إلى الأئمة العلويين[٤] . وتأثروا بنظام الدعوة عند الشيعة في صياغة هيكل النظام الصوفي[٥] وسلكوا منهج المعتزلة والشيعة في التأويل[٦] . وصدق ابن خلدون حين قال[٧] بأن هذا الصنف من المتصوفة «كانوا أقرب للتشيع» . لذلك تعرض هؤلاء لنقمة التيار الصوفي الذي مثله «السائلون»[٨] الذين اتهموهم بالزندقة بتحريض من السلطة القائمة ، إذ انبرت الخلافة العباسية وحكومة العسكر التركي في مناهضة هؤلاء المتصوفة والبطش بهم . وحرضت أهل الحديث والأشاعرة والعوام على النيل منهم ؛ على الرغم من أنهم كانوا أكثر التصاقًا بالشريعة على خلاف المتصوفة «السائلين»[٩] .

وبرغم ما حل بهم من الاضطهاد والعنت ؛ لم تنجح السلطة في ردعهم لتعاطف المستنيرين ـ حتى من رجالات الدولة ـ معهم كما آزرهم العوام لتبنيهم همومهم وطموحاتهم[١٠] ، فضلا عن حسن سيرتهم وفضائلهم المستمدة من الدين[١١] ومعارفهم المستنيرة[١٢] . فعندهم أن المعرفة تهذب النفس وتقودها إلى الفضائل ؛ إذ «ليس التصوف برسوم ولا علوم ولكنه أخلاق»[١٣] . فالإنسان الفاضل في نظرهم هو من

(١) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ٢٠ .
(٢) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٤ ، ص ١٦٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٦١ .
(٤) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١٥٨ .
(٥) أدونيس : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ٢١٣ .
(٦) آدم متيز : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣٦٦ .
(٧) المقدمه ، ص ٣٢٣ .
(٨) محمد عابد الجابري : **تكوين** ، ص ٢٧٧ .
(٩) بطروشوفسكي : المرجع السابق ، ص ٣٠٣ .
(١٠) أحمد أمين : **ظهر الإسلام** ، جـ ٢ ، ص ٧٦ .
(١١) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ٢٠٢ .
(١٢) ابن خلدون : **المقدمة** ، ص ٢٣٨ .
(١٣) القشيري : المرجع السابق ، ص ١٢٧ .

تجتمع فيه كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي[1] . ولا غرو ، فقد ربطوا الأخلاق بالعمل[2] ، وردوا الحسن والقبح إلى العمل نفسه[3] .

لذلك كله ؛ أقبل الكثيرون من أصحاب المذاهب الكلامية والفرق السياسية الدينية على مذهبهم في التصوف[4] ؛ مع اعتناقهم مذاهب كلامية أو فرقية . كما تعاطف معهم أهل الذمة الذين اضطهدوا كذلك في هذا العصر . ولا غرو ؛ فالتصوف الحقيقي يعترف بالأديان السماوية جميعًا لانتمائها إلى أصل إلهي واحد ، يكشف كل منها عن جانب من جوانب الحقيقة[5] .

ونظرًا لمحنة المعتزلة في هذا العصر وعجزهم عن العمل السياسي ، ولجوء الشيعة إلى التقية والعمل السياسي السري ؛ اضطلع هؤلاء المتصوفة بالنضال العلني ضد السلطة ؛ انطلاقًا من مبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» . إذ تبنوا مبدأ «ثورية الرفض» «فتمردوا على السلطة وإديولوجيتها الأشعرية»[6] . لقد كان الخلاف بين الطرفين سياسيًا بالدرجة الأولى ، ولم يقتصر على الجانب المعرفي فقط ؛ حسب رأي أحد الدارسين[7] . فالحقيقة أنهم تبنوا النضال المسلح أسلوبًا لمواجهة السلطة الجائرة[8] .

وقد أعدوا للأمر عدته فنظموا أنفسهم ومن اندرج في سلكهم من الأتباع والعوام في سلك نظامهم الشبيه بنظام «الفتوة»[9] . ووجهوا جهادهم صوب جبهتين ؛ الأولى ؛ مواجهة الأخطار الخارجية ؛ خصوصًا في المناطق الثغرية ؛ فأقاموا الرباطات و«القصور» على السواحل ، و«الثغور» في مناطق التخوم لمواجهة إغارات البيزنطيين بعد أن عجزت السلطات الحاكمة عن ردعهم برًا وبحرًا[10] . كما جاهدوا ضد النظم الجائرة في الداخل ، في محاولة

---

(١) ابن عربي : **فصوص الحكم** ، ص ٤٣ ، القاهرة ١٩٤٨ .
(٢) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ٢٤٦ .
(٣) القشيري : المرجع السابق ، ص ٣٦ .
(٤) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ١٨٣ .
(٥) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٤ ، ص ١٦٥ .
(٦) حسين مروه ، جـ ٢ ، ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ .
(٧) أنظر : محمد عابد الجابري : **تكوين** ، ص ٢٧٥ .
(٨) آدم ميتز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ، جـ ١ ، ص ١٧ .
(٩) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية** ، ص ١٨٤ .
(١٠) عن مزيد من المعلومات ؛ راجع : محمود إسماعيل : **الأغالبه** ، ص ١٤٨ وما بعدها ،
Idris, H. R : Contribution d L'histoire de Ifrikiya. Tableau de La Vie' intelle ctuelle et administrative **akairouan** Sous Les Aghlabitesetles Fatimides. Revue des etudes Islamiques, 1935 , 1936 . P. 293 .

إقرار العدل الاجتماعي . وحسبنا أن « الحلاج » كان على علاقة بحركة القرامطة التي تبنت هموم العوام . وعلى غرارهم دأب على تحريض العوام في بغداد ؛ لمنافحة السلطة التي لم تدخر وسعًا في تعذيبه وقتله والتمثيل بجثته[1] ؛ لا لإلحاده ؛ بل لأسباب سياسية[2] . كما قام محمد بن حمدان بن سعيد تلميذ «ذي النون» بنفس الدور في مصر ؛ فتحدى أحمد بن طولون وندد بجوره دون مبالاة[3] . واضطلع طاهر المقدسي - تلميذ ذو النون أيضًا - بمهمة التصدي لمظالم الولاة الترك في الشام ونجح في عزل بعضهم[4] .

وفي بلا المغرب ؛ قاد «ابن فروخ» «أهل السوق» في القيروان لمواجهة إغارات العسكر ، وتعرض متجره للسلب والنهب[5] ؛ من جراء ذلك .

وفي الأندلس ؛ قام محمد بن عبد الله بن مسرة (ت ٣١٩ هـ) بتأسيس «منظمة» صوفية انضم إليها المعتزلة والشيعة وآزرها العوام وقام بدور محمود في الجهاد ضد الخطر النصراني في الأندلس ؛ فضلا عن مناوءة حكامها المستبدين[6] .

تلك - وغيرها كثير - أمثلة دالة على اضطلاع المتصوفة «المعتكفين» في عصر الإقطاعية المرتجعة بدور نضالي إيجابي يعبر عن التصوف المستنير .

بديهي أن يكتسي التصوف أبعادًا جديدة أكثر إيجابية في عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ بما يتسق واستقرار الأحوال السياسية وازدهار الاقتصاد والعمران والتقدم العلمي والفكري . منها ؛ إسهام المتصوفة في النهضة الثقافية في هذا العصر ؛ بتدوين مصنفات في التصوف تشرح معتقداته وتؤرخ لأعلامه . منها مؤلفات أبي القاسم القشيري (ت ٤٦٥ هـ) وعبد الملك الجويني (ت ٤٧٨ هـ) التي عبرت عن التصوف المعتدل[7] . كما ازدهر الأدب الصوفي أيضًا معبرًا عن أبعاد التجارب الروحية وكشف خفايا النفس الإنسانية إلى جانب تمجيد الفضائل الأخلاقية .

ولا غرو ؛ فقد ساد التصوف المعتدل في هذا العصر واختفت الاتجاهات المتطرفه المتهرطقة أو كادت . واتسم المتصوفة عمومًا بروح التسامح مع سائر أصحاب المذاهب

---

(١) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ٢ ، ص ٧٣ .
(٢) بطروشوفسكي : المرجع السابق ، ص ٢٨٧ .
(٣) أحمد أمين : المرجع السابق ، جـ ٢ ، ص ١٦٩ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٧٥ .
(٥) المالكي : رياض النفوس ، جـ ١ ، ص ١٢٢ .
(٦) محمد عبد الله عنان : دولة الإسلام في الأندلس ، ص ٢٦٩ ، القاهرة ١٩٦٩ .
(٧) بطروشوفسكي : المرجع السابق ، ص ٣٠٧ .

والنحل الإسلامية والملل غير الإسلامية ؛ حتى الوثنية منها . وفي ذلك يقول أحد شعراء الصوفية :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة   فمرمى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف   وألواح توراة ومصحف قرآن

وعكس الأدب الصوفي ذيوع روح المحبة كوسيلة لجمع الشمل بعد الفرقة والتشرذم إبان العصر السابق ، كما عكست المواعظ الدينية والأخلاقية الصوفية تلك النزعة العملية الإيجابية التي اتصف بها متصوفة هذا العصر . فضلا عن شمائل «الفتوة» ذات الطابع الإنساني[1] . وحق لبعض الدارسين الحكم بأن التصوف في هذا العصر «قد ولد من جديد منبثقًا من المثل الدينية»[2] . ولا غرو ؛ فقد اعترف المتصوفة آنذاك بقدسية الشريعة ونافحوا عنها[3] ؛ باعتبارها الباب الموصل إلى التصوف . يظهر ذلك في وضوح من الرسالة التي كتبها الصوفي الكبير «عبد الكريم بن هوازن» في الوفاق والانسجام بين الشريعة والتصوف[4] .

لذلك أقبل الكثيرون من معتنقي المذاهب والفرق على التصوف ، كما تحول التصوف إلى أداة مصالحة ووسيلة للم الشمل وتضميد جراح المحن والإحن والسخائم الموروثة عن العصر السابق ؛ فسلك الكثيرون من أهل السنة طريق التصوف ؛ حتى لقد امتدحه الإمام الغزالي واندرج في سلكه[5] . كما أقبل عليه المعتزلة وأثروه فكريًا . ولا غرو فقد تلاقى الاعتزال والتصوف حول الكثير من المسائل الخلافية ؛ ومن أهمها تنزيه الله عن الصفات[6] . كما التقى التشيع بالتصوف واختلطت تعاليمهما بعد تخليهما معًا عن المعتقدات المتطرفة التي كانت وليدة ظروف «التقية» والستر في العصر السابق . لقد تسامح الشيعة مع المتصوفة وسائر المذاهب والفرق ؛ بعد تأسيس دول كبرى تبنت العدل والإصلاح .

ولا غرو ؛ فقد تطورت المعتقدات الصوفية بما يواكب روح العصر الجديد ؛ فبدلا من إزلال النفس ووأد المتع الحسية - حتى المشروعة منها - أقبل المتصوفة على الحياة دون شطط أو

---

(١) كلود كاهن : تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ، ص ١٨٤ .

(٢) أوليري دي لاسي : المرجع السابق ، ص ١٩٥ .

(٣) جولد تسيهر : المرجع السابق ، ص ١٦٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٧٥ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٧٨ .

(٦) آدم ميتز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، جـ ١ ، ص ٣٦ .

إسراف أو تعلق بأغراض يفسد الأخلاق[١] . وسلكوا نهجًا أخلاقيًا في الحياة العملية أساسه الفعل الفاضل وحرية الاختيار[٢] ؛ حتى ليذكر أحد المتخصصين الثقات أن المتصوفة سبقوا «فيخته» و«جبريل مارسيل» والوجوديين عمومًا في التوصل إلى مفهوم «إرادة الحرية»[٣] .

وليس أدل على تطور معارف التصوف في عصر الليبرالية هذا ؛ من اقترابها من الاعتزال بعد أن كان معظمها يميل إلى الأشعرية . فقد أقر المتصوفة بمسئولية العبد عن أفعاله ؛ بها يثاب أو يعاقب بما يفيد[٤] الأخذ بمبدأي حرية الاختيار والوعد والوعيد .

لا شك أن تطور الفكر الصوفي في عصر الصحوة البورجوازية الثانية ؛ كان انعكاسًا لمعطيات هذا الواقع السوسيو ـ سياسي الجديد . ففي مناخه الليبرالي جرى عقلنة التصوف ، واكتساب معتقداته أبعادًا إنسانية وأخلاقية وعملية . من الحقائق الهامة الدالة على هذا التطور الجديد ؛ خلو العصر من أية حركات صوفية ثورية ضد النظم القائم . بالمثل نعدم أدنى إشارة إلى اضطهاد المتصوفة من قبل النظم المبترجزة . وحسبنا أن ابن مسرة المتصوف الأندلسي الذي قاد ثورة اجتماعية ضد السلطة في العصر السابق نفي على إثرها إلى الشرق ؛ عاد إلى الأندلس في عصر الصحوه وحظي بعطف الخليفة المستنير عبد الرحمن الناصر[٥] . لقد كف المتصوفة عن التبرير للسلطان ، كذا عن منافحته ، وانصرف همهم نحو غرس المثل العليا والفضائل وجمع الشمل بين سائر الملل والنحل . وحسبهم الجمع بين أهل السنة القائلين بظاهر النص وأهل السنة الجامعين بين النقل والعقل ، كذابين المعتزلة العقلانيين والشيعة بسائر فرقهم[٦] .

خلاصة القول أن التصوف شأنه شأن جميع الاتجاهات الفكرية في مدها وجزرها ، في تطرفها واعتدالها ، في تطورها ونكوصها ؛ كان رهين معطيات سوسيو ـ تاريخية ؛ الأمر الذي يدعم رؤيتنا عن سوسيولوجية الفكر الإسلامي .

(١) القشيري : المرجع السابق ، ص ١٠٠ .
(٢) أحمد صبحي : المرجع السابق ، ص ٢٤٠ .
(٣) نفس المرجع والصفحة .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٢١ .
(٥) محمد عبد الله عنان : المرجع السابق ، ص ٢٦٩ .
(٦) عبد الحميد أبو الفتوح : التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني ، ص ٥٢ .



المصادر والمراجع

(١) آدمتيز : **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى** ، الترجمة العربية ، ج ١ ، ٢ ، القاهرة ١٩٥٧ .

(٢) آشتور : **التاريخ الإقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصور الوسطى** ، الترجمة العربية ، دمشق ١٩٨٥ .

(٣) آلدوميلي : **العلم عند العرب** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٦٢ .

(٤) إبراهيم القادري : **أثر الإقطاع في تاريخ الأندلس السياسي** ، الرباط ١٩٨٨ .

(٥) إبراهيم القادري : **الإسلام السري في المغرب العربي** ، القاهرة ١٩٩٥ .

(٦) ابن أبي أصيبعة : **عيون الأنباء في طبقات الحكماء** ، ج ٢ ، بيروت ١٩٦٥ .

(٧) ابن تيميه : **درء تعارض العقل والنقل** ، القاهرة ١٩٨٨ .

(٨) ابن حزم : **الفصل في الملل والأهواء والنحل** ، جـ ٢ ، القاهره ١٣٤٦ هـ .

(٩) ابن خلدون : المقدمه ، القاهرة ١٢٨٤ هـ .

(١٠) ابن خلدون : **العبروديوان المبتدأ والخبر** ، جـ ١ ، بيروت ١٩٥٩ .

(١١) ابن سينا : **النجاه** ، القاهرة ١٩٣٨ .

(١٢) ابن سينا : **رسالة أضحوية في أمر المعاد** ، القاهرة ١٩٤٩ .

(١٣) ابن سينا : **البرهان من كتاب الشفاء** ، القاهرة ١٩٥٤ .

(١٤) ابن سينا : **الإشارات والتنبهات** ، جـ ٢ ، ٣ ، القاهرة ؟؟

(١٥) ابن سينا : **الشفاء** ، القاهرة ١٩٦٩ .

(١٦) ابن الصغير : **سيرة الأئمة الرستميين** ، الجزائر ١٩٠٥ .

(١٧) ابن عربي : **فصوص الحكم** ، القاهرة ١٩٤٨ .

(١٨) ابن عرفه الورغمي : **باب الإمامه** ، فصل من كتاب المختصر الشامل ، تحقيق : سعد غراب ، تونس ١٩٧٢ .

(١٩) ابن النديم : الفهرست ، ليبزج ١٨٧٢ .

(٢٠) أبو حيان التوحيدي : **الإمتاع والمؤانسه** ، جـ ٢ ، القاهره ١٩٤٠ ، بيروت ؟ ؟

(٢١) أبو العرب تميم : **طبقات علماء إفريقية** ، باريس ١٩١٥ .

(٢٢) أبو الفرج بن الجوزي : **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك** ، جـ ٦ ، الهند ١٣٥٩ هـ .

(٢٣) أبو يعلى : **طبقات الحنابله** ، جـ ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، القاهرة ١٩٥٢ ، ١٩٦٤ ,

(٢٤) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، جـ ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، القاهرة ١٩٥٢ ، ١٩٦٤ ,

(٢٥) أحمد صبحي : **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي** ، بيروت ١٩٩٢ .

(٢٦) إخوان الصفا : **الرسائل** ، القاهرة ١٩٢٨ .

(٢٧) أدونيس : **الثابت والمتحول** ، جـ ١ ، ٢ ، بيرت ١٩٨٣ .

(٢٨) الأشعري : **مقالات الإسلاميين** ، جـ ١ ، القاهره ١٩٨٩ ، ١٩٦٩ .

(٢٩) الأشعري : **الإبانه عن أصول الديانه** ، القاهرة ؟ ؟

(٣٠) الفردبل : **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي** ، الترجمه العربيه ، بنغازي ١٩٦٩ .

(٣١) أندريه ميكيل : **الإسلام وحضارته** ، الترجمه العربية ، بيرت ١٩٨١ .

(٣٢) أوليري دي لاسي : **الفكر العربي ومكانه في التاريخ** ، الترجمه العربية ، القاهرة ؟؟

(٣٣) Eustache : **Compus des Dirhams Idrisite Contemporaines** , Paris,1970.

(٣٤) Idris' H : **Contribution de l'histoire de IFrikiya**. Revue des etudes Islamiques,1935,36.

(٣٥) Ivanow,v : **Abrief survey of the evolution of Ismailism,** London,1935.

(٣٦) Ivanow,v : **A Guide to Ismaili literature,** London,1979.

(٣٧) anow,v : Ismaili Tradition Concerning the Rise

oftheEatimides,Bombay,1942.

(٣٨) باباجان فغروف : **تأثير الفارابي في الشرق والغرب** ، مجلة دراسات فلسفية وأدبية ، عدد (١) الرباط ١٩٧٦ ,

(٣٩) الباقلاني : التمهيد ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .

(٤٠) بالنثيا : **تاريخ الفكر الأندلسي** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٥ .

(٤١) بحاز إبراهيم بكير : **الدولة الرستمية** ، الجزائر ، ١٩٩٣ .

Browne, E : **Literary history of Persia,** Cambridge University Press, (٤٢) Vol.I,1956.

(٤٣) برناردلويس : **الحشاشون** ، الترجمه العربية ، القاهرة ١٩٨٦ .

(٤٤) بطروشوفكي : **الإسلام في إيران** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٨٢ .

(٤٥) البغدادي : **الفرق بين الفرق** ، القاهرة ١٩١٠ .

(٤٦) البغدادي : **أصول الدين** ، استانبول ١٩٢٨ .

(٤٧) بكير سعيد الأعوشي : **وادي ميزاب في ظل الحضارة الإسلامية** ، أجدابيه - الجزائر , ١٩٩١

(٤٨) البلخي : **مقالات إسلامية** ، تونس ١٩٧٤ .

Piaget, J : **Les Methodes de l'Epistimolojie**, Paris, 1967. (٤٩)

(٥٠) البيروني : **الآثار الباقية** ، ليبزج ١٩٢٣ .

(٥١) توفيق سلوم : **نحو رؤية ماركسية للتراث العربي** ، بيروت ١٩٨٨ .

(٥٢) جبور عبد النور : **إخوان الصفاء** ، القاهرة ١٩٧٠ .

(٥٣) جثري : **الفلاسفة الإغريق** ، الترجمة العربية ، القاهرة ؟؟

(٥٤) جعفر الياسين : **المدخل للفكر الفلسفي عند العرب** ، بيروت ١٩٨٠ .

(٥٥) جناو بن فتي ، عبد القادر بن خلف : أجوبة علماء فزان ، قسنطينة ١٩٩١ .

(٥٦) جولد تسيهر : **العقيدة والشريعة في الإسلام** ، الترجمة العربية ، القاهرة ١٩٥٩ .

Gumont : Les Religions Orient des Paganism Romain, T.I ,(٥٧)

Julien; C : Histoire de l'Afrique du Nord, Par- (٥٨). Paris,1929 is,1961.

(٥٩) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الدولة الفاطمية ، القاهرة ١٩٨١ .

(٦٠) حسن حنفي : **التراث والتجديد – من العقيدة إلى الثوره** – جـ ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، القاهرة ١٩٨٨ .

(٦١) حسن عبد الحميد : **المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي** ، الكويت ١٩٨٦

(٦٢) حسين سيد عبد الله مراد : **دولة بني مدرار في سجلماسة** ، رسالة ماجستير ، **مخطوطة** .

(٦٣) حسين مروة : **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** ، جـ ١ ، ٢ ، بيروت ١٩٨١ .

(٦٤) الحلاج : **كتاب الطواسين** ، باريس ١٩١٣ .

(٦٥) الخياط : **الانتصار** ، ليبزج ١٩٢٥ .

(٦٦) الدباغ : **معالم الإيمان** ، جـ ٢ ، تونس ١٣٢٠ هـ .

(٦٧) دي بور : **تاريخ الفلسفة الإسلامية** ، الترجمة العربية ، القاهرة ؟؟

(٦٨) السبكي : **طبقات الشافعية الكبرى** ، جـ ٣ ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .

(٦٩) سعيد بنسعيد : **الخطاب الأشعري** ، بيروت ١٩٨١ .

(٧٠) سليم دوله : **الجراحات والمدارات** ، بيروت ١٩٩٣ .

(٧١) الشافعي : **الرسالة** ، القاهرة ١٩٨٨ .

(٧٢) الشماخي : **السير** ، القاهرة ؟؟

(٧٣) الشهرستاني : **الملل والنحل** ، جـ ١ ، ٢ ، القاهرة ١٩٦٨ .

(٧٤) الصاحب إسماعيل بن عباد : **نصرة مذاهب الزيديه** ، بغداد ١٩٧٧ .

(٧٥) صاعد الأندلسي : **طبقات الأمم** ، القاهرة ؟؟

(٧٦) الطبري : **تاريخ الأمم والملوك** ، جـ ١٠ ، القاهرة ١٩٣٩ .

(٧٧) طه عبد الرحمن : **تجديد المنهج في تقويم التراث** ، الدار البيضاء ١٩٩٤ .

(٧٨) طيب تيزيني : **مشروع رؤية جديده للفكر العربي في العصر الوسيط** ، دمشق ؟؟

(٧٩) طيب تيزيني : **من التراث إلى الثورة** ، بيروت ١٩٧٦ .

(٨٠) عارف تامر : **حقيقة إخوان الصفاء وخلان الوفاء** ، بيروت ١٩٥٧ .

(٨١) عبد الرحمن بدوي (مترجم) : **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية** ، بيروت ١٩٨٠ .

(٨٢) عبد العزيز المجدوب : **الصراع المذهبي بإفريقيية إلى قيام الدولة الزيرية** ، تونس ١٩٨٥ .

(٨٣) عبد الغني عبد العاطي : **المطرفية في اليمن بين العلم والسياسه** ، دورية كلية الآداب – جامعة المنصوره ، عدد ١١ ، مايو ١٩٩١ .

(٨٤) عبد المجيد أبو الفتوح : **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في الشرق الإسلامي** ، المنصوره ١٩٨٨ .

(٨٥) عبد المجيد أبو الفتوح : **الإباضيه** ، القاهرة ١٩٩١ .

(٨٦) عبد المجيد الغنوشي : **الأسس النشكونيه والوضعية لفلسفة الفارابي السياسية** ، مجلة دراسات فكرية وأدبية ، عدد (١) ، الرباط ١٩٧٦ .

(٨٧) على سامي النشار : **نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام** ، القاهرة ١٩٧٥ .

(٨٨) على سامي النشار : نظرية جديدة في المنحنى الشخصي لحياة الفارابي وفكره ، مجلة دراسات فلسفية وأدبية ، عدد (١) ، الرباط ١٩٧٦ .

(٨٩) على يحيى معمر : **الإباضية بين الفرق الإسلامية** ، الجزائر ؟؟

(٩٠) عمر الدسوقي : **إخوان الصفاء وخلان الوفاء** ، بيروت ١٩٥٧ .

(٩١) عمر فروخ : **إخوان الصفا** ، بيروت ١٩٨١ .

(٩٢) الغزالي (أبو حامد) : **تهافت الفلاسفة** ، القاهرة ١٩٧٢ .

(٩٣) الغزالي (أبو حامد) : **المنقذ من الضلال** ، القاهرة ١٣٠٩ هـ .

(٩٤) الفارابي : **تحصيل السعاده** ، حيذر آباد ١٣٤٩ هـ .

(٩٥) الفارابي : **إحصاء العلوم** ، القاهرة ١٩٦٨ .

(٩٦) الفارابي : **الجمع بين رأي الحكيمين** ، ليدن ١٨٩٠ ، بيروت ١٩٨٠ .

(٩٧) الفارابي : **آراء أهل المدينة الفاضله** ، القاهرة ١٩٤٨ .

(٩٨) الفارابي : **السياسة المدنية** ، حيدر أباد ١٣٤٤ هـ .

(٩٩) الفارابي : **كتاب الملة** ، تحقيق محسن مهدي ، بيروت ؟؟

(١٠٠) فاطمة بلهواري : **الفاطميون وحركات المعارضة في المغرب الإسلامي** - رسالة ماجستير ، مخطوطه .

(١٠١) فتحي أبو سيف : **الماوردي** ، عصره وفكره السياسي ، القاهرة ١٩٩٠ .

(١٠٢) فرحات الجعبيري : **البعد الحضاري للعقيدة عند الإباضية** ، الجزائر ١٩٨٧ .

(١٠٣) Vonderheyden : **La Berberie Orientale Sous La Dynastie de Be-nou'l Arleb**, Paris,1927.

(١٠٤) القاضي عبد الجبار : **المغني** ، جـ ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، القاهرة ١٩٦٥ ,

(١٠٥) القاضي عبد الجبار : **شرح الأصول الخمسه**، القاهرة ١٩٩٥ .

(١٠٦) القشيري : **الرسالة في علم التصوف**، القاهرة ؟؟

(١٠٧) كامل مصطفى الشيبي : الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، بغداد ١٩٦٦ .

(١٠٨) كلود كاهن : **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٧٧ ,

(١٠٩) الماتريدي : **التوحيد**، بيروت ١٩٧٠ .

(١١٠) Macdonald : **Development of Muslim Theology**, Jurisprudence and Constitutional Theology, New York,1903.

(١١١) المالكي : **رياض النفوس**، جـ ١ ، القاهرة ١٩٥١ .

(١١٢) الماوردي : **الأحكام السلطانية**، القاهرة ١٩٦٩ .

(١١٣) الماوردي : **أدب الدنيا والدين**، بيروت ١٩٧٨ .

(١١٤) مجهول : **كتاب الاستبصار**، الإسكندريه ، ١٩٨٥ .

(١١٥) Mohamned Arkoun : **Contribution à l'étude humanisme au I V siecle**, Paris,1970.

(١١٦) محمد أركون : **تاريخية الفكر العربي**، الترجمة العربية، بيروت ١٩٨٦ .

(١١٧) محمد عابد الجابري : **نحن والتراث**، بيروت ١٩٨٠ .

(١١٨) محمد عابد الجابري : **تكوين العقل العربي**، بيروت ١٩٨٤ .

(١١٩) محمد عابد الجابري : التراث والحداثه، بيروت ١٩٩١ .

(١٢٠) محمد عابد الجابري : **مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي**، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، عدد (١) ، الرباط ١٩٧٦ .

(١٢١) محمد عبد الله عنان : **دولة الإسلام في الأندلس**، القاهرة ١٩٦٩ .

(١٢٢) محمد عبد الهادي أبو ريده : **النظام وآراؤه الكلامية في الفلسفة**، القاهرة ١٩٤١ .

(١٢٣) محمد عزيز الأحبابي : **من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته**، مجلة دراسات فلسفية وأدبية، عدد (١) ، الرباط ١٩٧٦ .

(١٢٤) محمد غلاب : **المعرفة عند مفكري المسلمين**، القاهرة ؟؟

(١٢٥) محمد كامل حسين : **مقدمة الرسالة الواعظية**، مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، مايو ١٩٥٢

(١٢٦) محمد يوسف موسى : ، القاهرة , ١٩٥٢

(١٢٧) محمود إسماعيل : **الأغالبة** ، فاس ، ١٩٧٨ .

(١٢٨) محمود إسماعيل : **الخوارج في بلاد المغرب** ، القاهرة ١٩٨٦ .

(١٢٩) محمود إسماعيل : **الحركات السرية في الإسلام** ، بيروت ١٩٧٤ .

(١٣٠) محمود إسماعيل : **مغربيات** ، فاس ١٩٧٧ .

(١٣١) محمود إسماعيل : **فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية** ، القاهرة ١٩٨٨ .

(١٣٣) محمود إسماعيل : **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي** ، جـ ١ ، ٢ ، الدار البيضاء ١٩٨٠ ، جـ ٣ ، القاهرة ١٩٩٢ .

(١٣٤) محمود إسماعيل : **الأدارسه** ، الكويت ١٩٨٩ .

(١٣٥) محمود إسماعيل : **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي** ، القاهرة ١٩٩٤ ,

(١٣٦) محمود إسماعيل : **تاريخ الحضارة العربية الإسلامية** ، الكويت ١٩٨٩ .

(١٣٧) محمود إسماعيل : **الإسلام السياسي** ، الكويت ١٩٩٣ .

(١٣٨) محمود إسماعيل : **فرق الشيعة** ، القاهرة ١٩٩٦ .

(١٣٩) محمود على مكي : **التشيع في الأندلس** ، جمعية المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، مجلد (٢) ، مدريد ١٩٥٤ .

(١٤٠) مسكويه : **تجارب الأمم** ، جـ ١ ، ١٢ ، القاهرة ١٣٣٣ هـ .

(١٤١) مسكويه : **تهذيب الأخلاق** ، جـ ٢ ، القاهرة ١٢٩٨ هـ .

(١٤٢) مصطفى التواتي : **التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام** ، بيروت ١٩٨٦ .

(١٤٣) مصطفى عبد الرازق : **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** ، القاهرة ١٩٦١ .

(١٤٤) المقدسي : **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** ، الجزائر ١٩٥٠ .

(١٤٥) المقريزي : **الخطط** ، جـ ٢ ، بولاق ١٢٧٠ هـ .

(١٤٦) مكسيم رودنسون : **الإسلام والرأسمالية** ، الترجمة العربية ، بيروت ١٩٦٨ .

(١٤٧) النسفي : **التمهيد في أصول الدين** ، القاهرة ١٩٨٧ .

(١٤٨) نشوان الحميري : **الحور العين** ، القاهرة ١٩٤٨ .

(١٤٩) نصر حامد أبو زيد : **النص ، السلطة ، الحقيقة** ، بيروت ١٩٩٥ .

(١٥٠) النفوسي : **الأزهار الرياضية** ، جـ ٢ ؟؟

(١٥١) هاملتون جب : **دراسات في حضارة الإسلام ، الترجمة العربية** ، بيروت ١٩٦٤ .

(١٥٢) وليد نويهض : **حول الحركات الإسلامية في العصر الإسلامي الوسيط** ، بيروت ١٩٨٦ .